

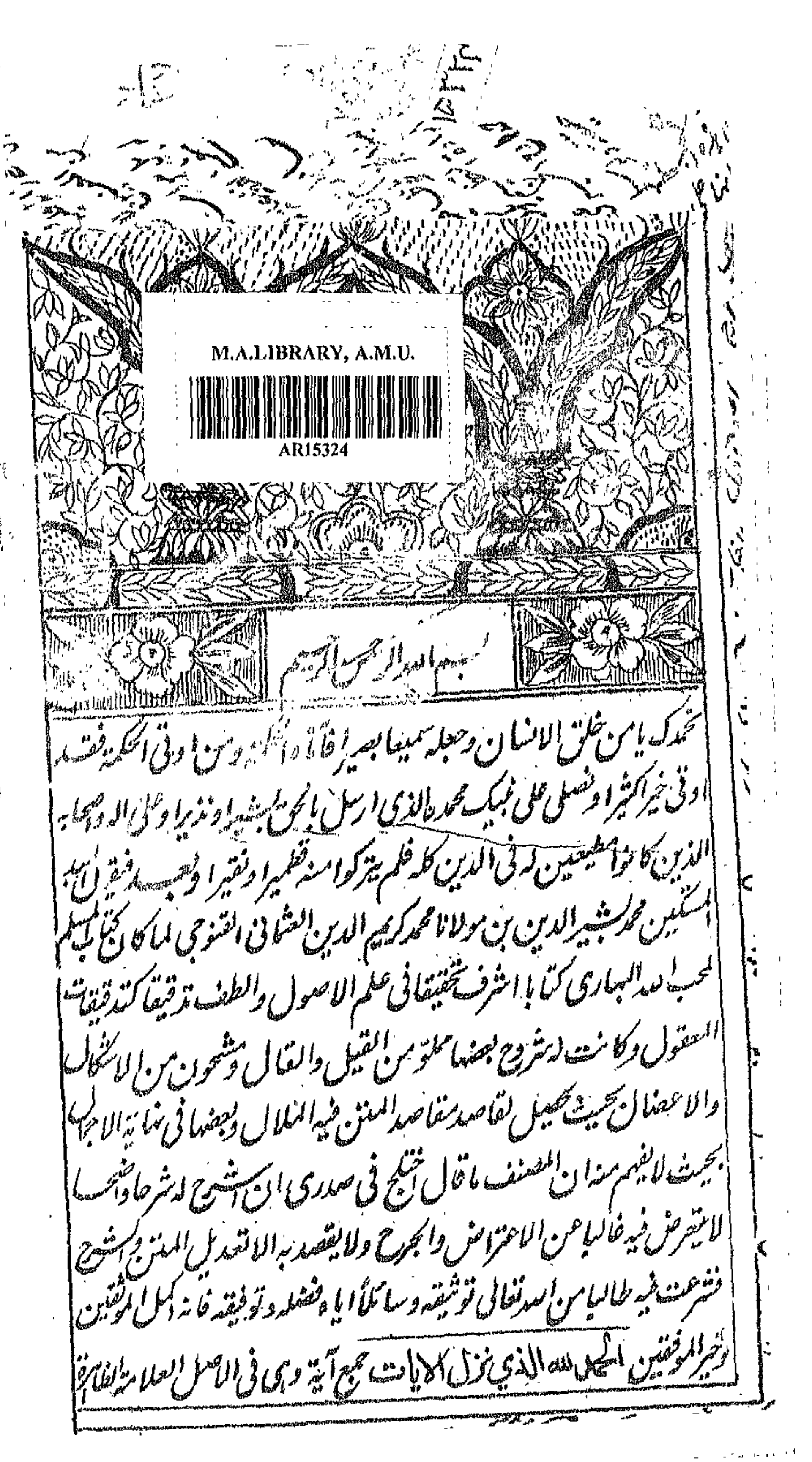
شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء

الحمد لله که بتوفیق او تعالی کتاب مفخم شرح مسلم مسمی به

# کشف المبهم مما في المسلم

در ماه جمادی الاولی سنه ۱۲۸۰ هجری نبوی صلی الله علیه وآله وسلم

در مطبع شعلۂ طور نام کانپور باهتمام شیخ عبد الله طبع شد



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا ... ومن اوتي الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا ونصلي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى آله وصحابه
الذين كانوا مطيعين له في الدين كله فلم يتركوا منه قطميرا ونقيرا وبعد فيقول ابعد
المسكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين العثماني القنوجي لما كان كتاب المسلم
لمحب الله البهاري كتابا اشرف تحقيقا في علم الاصول والطف تدقيقا كتدقيقات
المعقول وكانت له شروح بعضها مملو من القيل والقال ومشحون من الاشكال
والاعضال بحيث تحصيل مقاصد مقاصد المتن فيه الملال وبعضها في نهاية الاجمال
بحيث لا يفهم منه ان المصنف ما قال اختلج في صدري ان اشرح له شرحا واضحا
لا يتعرض فيه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا يقصد به الا تعديل المتن وشرح
فشرعت فيه طالبا من الله تعالى توثيقه وسائلا اياه بفضله وتوفيقه فانه اكمل الموثقين
وخير الموفقين الحمد لله الذي نزل الآيات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل والمراد بها ههنا هو هذا واشتقاقها من اي لانها
تبين ايا من اي شيء او من اوى اليه اي رجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذي العلامة و
اصلها عند الفراء أيّة كشجرة فابدلت واوها الفا على خلاف القياس وعند الخليل
أيية وعند سيبويه أوية كرمكة فاعلت قال ابن هشام في تذكرته اذا اجتمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان يعل الثاني دون الاول نحو هوى وسوى و
شذ في كلامهم ان يعل الاول دون الثاني كغاية وطاية وثاية وآية وعند
الكسائي آيية كفاعلة فحذفت الهمزة تخفيفا وارسل البينات جمع بينة من البيان
وهو الظهور والمراد بها اما الآيات المحكمات الواضحات التي لا تقبل التأويل الا شاذا
كذلك او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلا ريب امرنا فطلع الدين
اما بالتشديد بمعنى ملأ يعني اكمل ونشر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف
بمعنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثاني مرفوعا وطبع اليقين
طبع اما بالتشديد او بالتخفيف معروفا بمعنى ملأ اليقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف
مجهولا بمعنى احكم اي حصل اليقين في قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اي في
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
من سواك مجاز ثبوته في الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا بتحقيقك
فهو غير ثابت وباطل في نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الآمر وكل من
غيرك مجاز باجازتك ومامور بامرك فالمجاز ههنا بضم الميم مفعول من الاجازة
لا كما كان اولا بفتح الميم آئمة المهادى الاعنة جمع عنان بالكسر بمعنى

ذو الكرام والمبادي جمع مبدأ بمعنى ابتداء الشيء وما يتوقف عليه فبدايات كل الامور منها
بيديك اي بقدرتك واختيارك ونواصي المقاصد النواصي جمع ناصية بمعنى
موي پيشاني مفوضة اي مردودة اليك لانك انت تعطي المقاصد لا غيرك
فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد
المتمم للحكم جمع حكمة بالكسر وهي العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن رسول الله
صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومتمم لها بالطريق الامم بفتحتين بمعنى الوسط يعني
الطريق الذي لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بجوامع الكلم اي الكلمات
الجامعة لانواع الاحكام الى افهام الامم الافهام اما بالفتح وهو احسن او
بالكسر والامم بضم الهمزة وفتح الميم جمع امة بمعنى القوم فالمعنى على الاول
ان الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه
العقول معاني هذه الكلمات فتنتقل تلك العقول من المعاني الى الاحكام و
المعنى على الثاني انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعلموا بها فعلى هذا الى بمعنى
اللام وقيل يحتمل ان يكون الامم جمع امة بمعنى الدين والشريعة ويكون الجمع
باعتبار الانواع والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الشرائع اي الاحكام
الشرعية وعلى آله واصحابه الذين هم ادلة العقول اي عقول المؤمنين
والدليل هو الموصل الى المطلوب فعقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذي هو
الايمان والتصديق بسبب الآل والاصحاب سيما الاربعة الاصول في الايصال
الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلي رضي الله عنه وابناه الحسن
والحسين وامهما سيدة النساء فاطمة الزهراء من آله واهل بيته اما بعد فيقول الشكور

اى الشاكر الصبور اى الصابر محب الله بن عبد الشكور الذى مات سنة
الف و مائة و تسع عشر من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة
بضم الذال المعجمة او كسرها العالى من كل شئ او عالى الجبل اى بالاى هر چيز و بالاى
كوه و رقاه اى رفعه عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض السافل من
الارض اى پستى زمين در دامن كوه و القال اسم مصدر بمعنى القول و قيل يستعمل القول
فى الخير و القال فى الشر و القلة بضم القاف و تشديد اللام راس الجبل و العالى من كل شئ
اى سر كوه و بالاى هر چيز و الحال كيفية الانسان ثم ما هو عليه ان السعادة باستكمال
النفس اى الروح و المادة اى ما تتعلق به النفس و هو البدن و ذلك اى الاستكمال
بالتحقق اى الصيرورة على اليقين و التخلق اى التدين بالاعمال الصالحة و بالاول
استكمال النفس و بالثانى استكمال المادة و هما اى التحقق و التخلق بالتفقه فى
الدين و التبحر اى التعمق بموافقة الحق و اليقين و المناسب فى صلة التبحر
فى و السلوك فى هذا الوادى الذى هو التفقه انما يتاتى بتحصيل المبادى
التى يتوقف عليها التفقه و منها اى من المبادى علم اصول الاحكام الفقهية
لانها ما لم تعلم لا تحصل الفقاهة فهو اى علم الاصول من اجل علوم الاسلام
فان اجل العلوم الاسلامية الكلام و الفقه و مباديها و الاصول منها البتة الف فى
مثل هذا اى شرح الاصول و بيان علو مرتبته خطيب جمع خطبة و هى الكلام المنثور
المسجع و فى قواعده اى قواعد الاصول كتب و كنت صرفت برهة من
عمرى فى تحصيل مطالبه و وكلت نظرى الى تحقيق ماربه المارب جمع
مارب بفتح الراء المهملة من الارب بفتحتين بمعنى الاحتياج و المراد من المارب ههنا المطالب

لانها مما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم تحتجب عنى حقيقة من حقائقه

ولم تخف علي دقيقة من دقائقه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقها لامر ما

اى لامر عظيم اردت ان احرر فيه اى فى علم الاصول سِفرًا بالكسر الدفتر

والكتاب الكبير وافيا لمسائل الفن ودقائقه وكتابا كافيا لطالب هذا الفن يجمع

ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقهية والى ههنا بمعنى مع او ضمن الجمع معنى الضم

اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشروع اى الامور الشرعية النقلية معقولا

اى الامور العقلية ويحتوى على طريقى الحنفية والشافعية ولا يميل ميلا

اى لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير من الواقعية اى عما كان حقا فى

الواقع سواء كان موافقا للحنفية او الشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل الله

وتوفيقه كما ترى فى الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال بمعدن

المسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر ام مجمع المسائل بل المقر

لا يدرى بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف باشباهها وسميته

بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح اى البعد والانقاء فى الخلف عدم الاعتداد

والجرح اى الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرور والفرح ثم بعد التسمية

المسمى مالك الملكوت كرهبوت بمعنى العز والسلطان والمملكة وفى

بعض الشروح هو اسم للملك ينسب اليه ايصال النعم ان تاريخه اى تاريخ تصليفه

وبيان وقته مسلم الثبوت اى سنة الف ومائة وتسع بالاحرف ثم بنية

الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه

وغايته ومقالات ثلث فى المبادى الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

المقدمة في حد اصول الفقه وموضوعه وغايته

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به **اما المقدمة ففي حد اصول
الفقه وموضوعه** وغايته فاعلم ان له حدان حدا لقبا وحدا اضافيا اما حده اي حد
اصول الفقه مضافا اي من حيث المعنى الاضافي **فالاصل** الذي جمعه مضاف الى
الفقه في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره لغة بعبارات شتى احدها **ما يبتني عليه
غيره** قاله ابو الحسين البصري في شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول
والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل وثالثها اسفل الشيء كما في القاموس وغيره وعلى هذا
يضاف الى الكل كاصل الشجرة واصل الجدار ورابعها ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الآمدي
في الاحكام والبنارسي في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج واقرب
هذه الحدود هو الاول والآخر والمختار في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح جمع الجوامع
للمحلي والتنقيح وغيرها هو الاول وهو المشهور فلذا اختاره المصنف رحمه الله تعالى اذكر
**وقالوا في تفسيره اصطلاحا الراجح** كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح
**والمستصحب** بفتح الحاء المهملة واستصحاب الشيء حاله الذي كان عليه قبل حالة الطاري لان
الشيء يدعوه الى الصحبة لو لم يكن هذا الطاري كما يقال طهارة الماء اصل وتعارض الاصل
والظاهر **والقاعدة** كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اي القاعدة المستمرة
والفاعل مرفوع اصل من اصول النحو اي قاعدة منها **والدليل** كما يقال الاصل في
هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد في شرح المختصر للقاضي عضد انه اي لفظ الاصل
**اذا اضيف الى العلم** كالفقه حيث يقال اصول الفقه **فالمراد منه دليله** اي
دليل العلم فمن حمل وهو الحافظ امان الله البنارسي معاصر المصنف لفظ الاصل في

اصول الفقه على القاعدة حيث قال في محكم الاصول فالاضافي هي الادلة او

القواعد المختصة بالفقه غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على

ان قواعد العلم مسائله لا مباديه يعني لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة

لم يصح ههنا لان اصول الفقه مباد للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائله لا مباديه فقال

صاحب المغتنم قد يضاف الاصول الى العلم ويراد به قواعده الكلية كما يقال فلان حافظ

الاصول الطبعي او الرياضي اي حافظ لقواعده الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد ومسائل

وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لها مناسبة بالفقه لكونها

مبادي لها فتجوز اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما تبين مما ذكره ههنا كان الاصول في

اصول الفقه بمعنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم للمسمى فقال معرفا

لما قاله التاج السبكي في جمع الجوامع فهو هذا العلم اي علم اصول الفقه ادلة

اجمالية اي دلائل مجملة غير متضمنة بخصوص مسئلة مسئلة للفقه يحتاج اليها

الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اي الادلة المتضمنة بخصوص مسئلة

مسئلة على احكامها اي احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا الزكوة

واجبة هذا مسئلة فقهية وحكم ثابت بدليل تفصيلي لقوله تعالى واتوا الزكوة

هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق التفصيلي

على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتؤخذ صغراه من الدليل التفصيلي وتؤخذ كبراه

من المسئلة الاصولية فيقال الزكوة شيء امر به وكل شيء امر به واجب ينتج الزكوة واجبة

فالصغرى ماخوذة من قوله تعالى واتوا الزكوة والكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية هي

ان الامر للوجوب وليس نسبته اي نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب محكم الاصول
فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التي توخذ منها
صغريات القياسات كآتوا الزكوة بموادها وصورها من افراد موضوع
مسائل الاصول كالامر للوجوب فان اتوا الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق
الباحث عن المعقولات الثانية فان ما توخذ منه صغريات القياسات التي تولفت
لاثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلا قلنا ان الفلك ذو
طبيعة وحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعي كرة فما اخذ منه الصغرى اعني كون الفلك
ذا طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركة الله ابادي في حاشيته على
هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور يعني البنارسي ان الاصول واجب المراعاة
في الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه المشابهة بين الفنين
وان تغايرا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره المصنف انتهى وافاد بحر العلوم في شرحه
لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس اتوا الزكوة
فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب تتمة الحصول كما اراد
بمواد الادلة الفقهية الكتاب والسنة مثلا وبصورها كونها امرا ونهيا وعاما وخاصا وغيرها
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ موادها اليقينيات من الضروريات
والنظريات والظنيات والمسلمات والمشهورات وغيرها وصورها الاقترانية والشرطية واشكالها و
ضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين النسبتين
ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المبدئية فان مسائل الاصول من مبادي الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية ماخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة كنسبة
الالية كنسبتها الى سائر العلوم دون المدينية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم
الا في معرفة كيفية الانتاج ولا توخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموي في الحاصل
والبيضاوي في المنهاج واشار السبكي في جمع الجوامع الى ضعفه واقره المحلي في شرحه
وقال الامام في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر
نحوه في المنتخب وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدي في الاحكام هي
ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من
جهة الجملة والفقه الذي هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه اختلفوا
في تفسيره بعبارات فقال الامام في المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه
وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السماء فوقنا
وقال المحلي في شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا
هو الصواب فقد قال الجوهري الفقه الفهم وقال الامدي في الاحكام ما حاصله ان
الفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم
عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن
المتصف به عالما كالعامي الفطن فكل عالم فهيم وليس كل فهيم عالم والمختار في
تفسيره شرعا انه حكمة اي علم باحوال الموجودات في الجملة وهي الافعال على

ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فرعية اي متفرعة على مسائل
الكلام كقولنا الله موجود والنبي حق شرعية اي مستفادة من الشرع ثبتت
بادلته فلا يقال اي لا يحمل على المقلد حملا اشتقاقيا بان يقال المقلد فقيه
لتقصيره عن الطاقة اي القوة المستنبطة بها الاحكام الفقهية من الدلائل
التفصيلية فلا يقال لعلمه حكمة اذ المراد بالحكمة العلم القوي الحاصل عن بذل الطاقة والمراد
بالطاقة طاقة الاوساط من الناس وهي المعتبرة في مفهوم الحكمة والتخصيص اي
تخصيص الفقه بالحسيات التي هي العمليات المتعلقة بكيفية اعمال الجوارح كما
خصه قوم وقالوا ان الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن التصوف
الباحث عن احوال الافعال القلبية التي هي الوجدانيات كقولنا الرضاء بالقضاء واجب
والكبر حرام حديث محدث اي هذا التخصيص جديد احدثه بعض المتاخرين ولم يعرف
عن المتقدمين نعم الاحتراز عن الكلام وان لم يشع في المتقدمين لكنه ليس
بمحدث محض بل عرف اي اصطلاح معروف عن بعض المتقدمين وقيل المعنى
ان هذا التخصيص حديث محدث غير معروف في المتاخرين وانما احدثه بعضهم نعم
الاحتراز عن الكلام وان كان ايضا حديثا محدثا لم يكن في السلف ولهذا اسماه الامام الاعظم
فقها اكبر وعرف الفقه بما يعمه ايضا وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه معروف
في المتاخرين وعرفوه اي كما عرفت الفقه بما عرفه القوم كالامام في المحصول و
الارموي في الحاصل وصاحب التحصيل والسبكي في جمع الجوامع والبيضاوي في
المنهاج وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم بانه اي الفقه العلم
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة والاباحة خرج به العلم بالاحكام العقلية

والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام خرج به علم المقلد التفصيلية التي فيها تفصيل سمية بمسئلة خرج به العلم بوجوب الشيء لوجود مقتضى او بعدم وجوبه لوجود المنافي لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب في المختصر الفرعية بعد الشرعية وبالاستدلال بعد التفصيلية وغيرهم العملية بعد الشرعية والسبكي والبيضاوي المكتسب بعد العملية والامام والارموي وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وصدر الشريعة في التوضيح على تقسيمهم زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فتعقبه التفتازاني في التلويح واورد على تعريف القوم للفقه انه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع الاحكام بحمل الجمع المحلى باللام على الاستغراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعا لخروج بعض افراد المعرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كابي حنيفة ومالك رحمهما الله تعالى لثبوت لا ادري عن ذلك البعض في بعض الاحكام فقيل ان ابا حنيفة سئل عن الدهر فقال لا ادري ولا اعلم ما هو ومالكا سئل عن اربعين مسائل فاجاب باربعة وقال في ستة وثلثين لا ادري ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء كان بعضا او كلا بحمل الجمع المحلى باللام على الجنس فلا يطرد اى لا يكون التعريف مانعا عن دخول غير المعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية لان المقلد الذي ترقى عن مرتبة العامة وما بلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض المسائل بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لا يضر ثبوت لا ادري اذ ليس المراد بالعلم هو الحاصل بالفعل بل التهيؤ له لان المراد بالعلم في قولهم العلم بالاحكام الملكة اى الكيفية الراسخة الاستحضار

جميع المسائل الشرعية فيجوز التخلف عن فعلية العلم لاشتغال الطبيعة
بشيء في وقت مع وجود الحالة التي بها يتمكن الانسان من استنباط كل مسئلة اذا
التفت وجمع الخاطر وانتفت الموانع فلا يضر لا ادري عند عدم الالتفات وجمع
الخاطر ووجود الموانع مع حصول تلك الملكة هذا الجواب ذكره ابن الحاجب في المنتهى
والمختصر وارتضاه المحلي في شرح جمع الجوامع ورده صدر الشريعة في التوضيح وتعقبه
التفتازاني في التلويح و اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان المراد بالادلة
في تعريف القوم للفقه الامارات المفيدة للظن المفضي الى العلم بوجوب العمل
بالاحكام للمجتهد لا القطعية او الاعم منها وان كانوا لا يطلقون الدليل غالبا الا على
المقطوع ومن ثم قيل ان العمومات واخبار الاحاد والقياس والاستصحاب
ونحوها ليست عندهم ادلة الفقه بل امارات له وتحصيل العلم بوجوب
العمل بالاحكام الشرعية بتوسط الظن اي بواسطته من خواص المجتهد
اجماعا لانعقاد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه واما المقلد
فمستنده في تحصيل العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية قول مجتهده لا ظنه
اي ظن المقلد ولا ظنه اي ظن المجتهد لعدم انعقاد الاجماع على ان المقلد
يجب عليه العمل بمقتضى ظنه او ظن مجتهده بل الاجماع انعقد على خلافه وعلى انه
يجب عليه العمل بمقتضى قول مجتهده لهذا لو ظن المجتهد بشيء ولم يقل ولم يفت به لم يجب
الاتباع فيه على مقلده فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلد بان المجتهد يجزم
بوجوب العمل بموجب ظنه اجماعا والمقلد لا يجزم بوجوب العمل بموجب ظن نفسه
ولا ظن مجتهده بل يظنه ظنا لا يفضي الى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهده فيجزم بوجوب العمل بموجب قول مجتهده حتى
لا نقل مثل من قال وهو صاحب محكم الاصول بعدم الفرق بانه كما ان مظنون
المجتهد واجب العمل عليه اي على المجتهد كذالك اي مثل المجتهد مظنونه واجب
العمل على مقلده اي مقلد المجتهد فهما اي المجتهد والمقلد سيان اي مثلان
في وجوب العمل بالمظنون لا فرق بينهما قال بركت الاله اباد اي اقول حاصل قوله اي قول
البنارسي ان مستند المقلد بالاخرة في الحقيقة هو ظن المجتهد والقول انما يكون مستند الكونه
مظهر عن الظن فلهذا لو انكشف على ولي ظن المجتهد ولم يقل به يجب عليه الاتباع نعم
يلزمهم على ارادة العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية لقولهم العلم بالاحكام الشرعية في
تعريف الفقه ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم
بها اي بالاحكام فقط فلا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر
والزنا مثلا من الفقه وانه من الفقه بلا ريب الا ان يقال في دفعه انه اي
هذا التعريف رسم اي تعريف بالعرضيات لا بالذاتيات فيجوز باللازم
فلا يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام بل لابد من لزومه
للفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذي هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بوجوب العمل بها
فلا يلزمهم ان لا يكون العلم بوجوب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا
مثلا من الفقه وفيه اي فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان
الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة لا باللوازم التحققية والعلم بوجوب العمل بالاحكام
وان كان لازما في التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس بمحمول عليه ومن ههنا
اي مما ذكر في تقرير الجواب الثاني للايراد المورد على تعريف القوم للفقه علمت

قوله وفيه ما فيه اشارة الى انه لازم في تحقق الوجود فليس بمحمول فلا يكون معرفا ١٢ منه سلمه

۱۴

اندفاع ما قيل على تعريف القوم الفقه من باب الظنون اي الظنيات اذ
اكثر الاحكام المذكورة في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احادا وكلها من الظنيات
فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد الجازم واليقين وحاصل الاندفاع انه لا شك ان
العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع القطعي وان كان
ثبوت تلك الاحكام ظنيا على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا كما انه
حقيقة في الاعتقاد الجازم واليقين فيما ليس بتصور يشمل الظن فيكون الفقه ولو كان من
باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق الثاني بانا سلمنا ان الفقه
عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بشرط ان لا يكون ذلك البعض
اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام للجنس واقل جنس الجمع ثلثة لكن نمنع
كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم فاعل
من فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه سجية له والمقلد ليس الفقه سجية له وقال الاسنوي
في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة وقد احترز الآمدي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام
وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية
بالنظر والاستدلال انتهى قال الاسنوي هو احتراز حسن وقد اجاب صاحب المعتمد باختيار
الشق الاول بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق العرفي
المراد في اغلب المواد نحو جمع الامير الصاغة وبعضهم[له] كصدر الشريعة في التنقيح جعل
الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط
ويلزم عليه اي على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة
الظنية كخبر الواحد والقياس عن الفقه وهي اي المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

له قوله وبعضهم آه المراد به صدر الشريعة ١٢ منه

الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعا قليلة جدا والتزام ذلك
اي خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل اي بلا دليل
دال على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فاي علم يعد علمها منه وجعل العمل
داخلا في تحديد هذا العلم اي الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل
كما ذهب اليه بعض مشايخنا كفخر الاسلام البزدوي في اصوله بعيد عن
الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل ولان
الشايع اطلاقه على العالم وان لم يكن عاملا واما حد اصول الفقه لقبا اي
من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهو اي اصول
الفقه علم بقواعد اي بقضايا كلية يتوصل بها اي بتلك القواعد الى الاستنباط
الاحكام الفقهية عن دلائلها اي دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تؤخذ
الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهي بنتيجة
القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اي مسائل تلك العلوم
المخصوصة او ادراكاتها اي ادراكات تلك المسائل فالمفهومات الكلية
التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد يتوصل بها
الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها رسوم لتلك العلوم لا حدود بناء على
ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي
لا تحمل عليها لا جنس له اي لهذا المركب ولا فصل والا اي وان كان له جنس
وفصل لزم تعدد الذاتي لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب فلو كان
له جنس وفصل يكون له ذاتيات اخرى مغايرة للاولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمولة

لا يكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
هذه الاجزاء حقيقة لتلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى
مركبة من الاجزاء المحمولة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
وفصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
اي في هذا القبيل نظر ما اشرت اليه اي الى هذا النظر في السلم حاصله ان
الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الحيوان
الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط
النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان مستحيل الحمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
محمول عليه فالاجزاء الغير المحمولة في مرتبة من حيث هي هي الاجزاء المحمولة واجناس
وفصول فالقول بان المركب من الاجزاء الغير المحمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح نعم
يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلوم اتحاد التصور والتصديق
فان الحد عين المحدود والحد علم تصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت العلوم عبارة
عن ادراكات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان متحد المتحد مع الشيء متحد معه والحدود علوم
تصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن
تقرير كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحمولة وبين الاجزاء الغير المحمولة

١٧

اتحاد التصور والتصديق اذ التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بالاجزاء المحمولة وغيرها وادراكات
الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء
الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد
بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحدا معه
والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل في علوم تصديقية فلزوم
اتحاد التصور والتصديق فظاهر واما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم
تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء
الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد متحد المتحد مع الشئ متحد معه و
لما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة علوما
تصديقية لزم اتحاد التصور والتصديق مع انهما اي التصور والتصديق نوعان
من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتاخرون من انهما متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم
فقيل اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتدة بها الصادقة على ما في اذهان
كثير من الناس وربما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوع لنفس الكلي من غير اعتبار
حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر والتميل

اهل الاصول وهو اي كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف واللام
والاضافة اللذين من خواص الجنس والى هذا جنح القاضي تاج الدين السبكي حيث قال
وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن
امير الحاج في التقرير ورد عليه ابن الهمام في التحرير بان العلم هو المركب الاضافي يعني اصول الفقه
لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس وقيل
ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعة للمتعين بالتعين الذهني والمتوحد بالوحدة
الذهنية واستدل عليه بان مسميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعين قطعا اذ الفقه مثلا اذا
حصله اشخاص كثيرون فما في ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة
معتبرة لم يصدق الفقه على ما في ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما استحال قيام الحال
الواحد الشخصي في محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس الا
ان يكون مسماه متعينا بتعين غير شخصي ونص المحقق الشريف الجرجاني على انها اعلام الاجناس
ذكره ابن امير الحاج في التقرير وكذلك اختلف في اسماء الكتب لكن قال جلال الدين الدواني
في شرح التهذيب بان اسامي الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد في
حاشية عليه قلنا تثبت العلمية في الاعلام الجنسية كاسامة للاسد وثعالة للثعلب
بالضرورة اللفظية فانه وجد في بعض الالفاظ علائم المعارف وعومل معاملة المعارف
ككون ذلك البعض مبتدأ او ذا حال في الفصيح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام
علة اخرى ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة
متحققة في اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعة للشخص المعين الممتاز

ط قوله وقيل بل شخصية والقائل [illegible]

عن غيره لا تكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسئلة منه فلا تكثر واذا
لم يوجد التكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسئلة انتهى اقول وفيه اي في هذا القيل انه منقوض بالبيت لانه من
اسماء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجري فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كالجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله اي
اي اجزاءه فينبغي ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكون الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في النفس
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركبا من اجزاء
مختلفة كالسكنجبين الذي ركب من الخل والسكر اللذين هما مختلفان بالماهية لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اي صدق الشيء على البعض من اجزاءه
الشخصية حاصله ان المعنى الكلي قد يكون نحو الاربعة والسكنجبين وظاهر ان الاربعة
والسكنجبين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
نعم يصدق المعنى الكلي الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على احد
من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه ماء وبالجملة
فالمقصود نفي اللزوم لا نفي الصدق مطلقا ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بانه اراد انه لا شيء
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تغاير
فيها عرفا اذ اختلاف الاعراض باختلاف محالها غير معتبر في العرف ولكن اشكل المسائل تغايره

بتلاحق الافكار فالموجود فی الزمان السابق مغایر بالذات للموجود فی الزمان اللاحق لتغایر
الجزء والکل وهذا یستلزم تعدد المسمی وهو ینافی کون الاسم علم شخص واجاب
عن هذا الاشکال محمد بن امین الشهیر بامیر بادشاه فی التیسیر شرح التحریر بان الموجود
فی کل زمان شخص معین ویلتزم اشتراک الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
ولا محذور انتهی **وموضوعه** ای موضوع اصول الفقه **الادلة الاربعة**
ای الکتاب والسنة والاجماع والقیاس **اجمالا** ای من حیث الاجمال لا من
حیث التفصیل بحسب خصوص آیة آیة فانه من وظائف التفسیر ولیس من الاصول
**وهی** ای الادلة الاربعة **مشترکة فی الایصال الی حکم شرعی** یعنی کل واحد
منها موصل الی حکم شرعی بحیث یستخرج من کل واحد منها ولاجل هذا الاشتراک
لم یتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح کون الادلة الاربعة موضوعة له والا
لم یصح فانهم صرحوا بان الاشیاء الکثیرة انما تکون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها فی
امر مشترک تشترک تلک الاشیاء فیه ولما کان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعة من حیث
الایصال فمسئلة حجیتها التی هی حیثیة الایصال لا تکون من اصول الفقه اذ لا یبحث
فی العلم عن موضوعه وقیوده بل انما یبحث فیه عن احوال موضوعه فاختلفوا فی انها
من ای علم هی فقال ابن الهمام فی التحریر البحث عن حجیة الاجماع وخبر الواحد والقیاس
لیس منه ای من اصول الفقه ورجحه الاسنوی فی شرح المنهاج ورد المصنف علیه بقوله
**وما قیل ان البحث عن حجیة الاجماع او حجیة القیاس من مسائل الفقه**
لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجیة الاجماع او القیاس فعل المکلف
الذی هو موضوع الفقه فان الاجماع والقیاس من افعال المجتهدین الذین هم من المکلفین

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة والمعنى اي معنى حجية الاجماع او القياس انه

يجب العمل بمقتضاه اي بمقتضى كل واحد منهما والوجوب حكم من الاحكام الشرعية

ففيه اي ففي ما قيل ان هذا اي وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع

الحجية اي متفرع على حجيتها فانهما ما لم يكونا حجتين كيف يجب العمل بمقتضاهما والفرع ليس

نفس الاصل فحجيتهما امر والعمل بمقتضاهما امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجية الاجماع

او القياس ووجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله

وان اراد ان وجوب العمل لازم لحجية الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتلازمين

من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا

من ثمراتها اي من ثمرات الحجية فوجوب العمل بالمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسير احدهما

بالآخر كما فسر هذا القائل حجية الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاه لان

تفسير الشيء لا يجوز بالمفارق والجواب عنه ان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس

انه يجب ان يعامل معهما معاملة مقتضاهما فان اثبتا وجوب الحكم اخذنا بالايجاب وان اثبتنا

الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المثبتة للاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وهو ايضا

ابن الهمام في التحرير ليست حجية الاجماع او القياس مسئلة اصلا لا من الفقه ولا من

غيره لانها اي حجية الاجماع او القياس ضرورية دينية اي بديهية في الدين

تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسئلة من علم لان المسئلة من علم لا بد

ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد بعد

هذا القائل عن الحق لانه اي قول القائل انها ضرورية دينية ممنوع وان سلم قوله انها

ضرورية دينية انا اي من حيث الان يعني الاستدلال من المعلول على العلة فلا نسلم

قوله ومن قال

ابن الهمام

اى من حيث اللم يعنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجية الاجماع

او القياس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل بالمسائل الاجماعية او القياسية بديهية

وباعتبار علتها نظرية فقوله انها ضرورية مطلقا ممنوع فيجوز ان تكون هذه المسئلة مطلوبة

من حيث اللم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسامح

فى نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام فى حجية القياس فقط على تقدير كون القياس

هى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لا فعل المجتهد حيث قال فى التحرير وهو فى

القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين

الاصل والفرع فى العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من ان البحث

عن حجية القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يأتى فى القياس على تقدير كون القياس

فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجية القياس مسئلة

فقهية بل حجية ضرورية دينية وبالجملة اذا لم تكن مسئلة حجية الاجماع او القياس من الاصول

ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجية ضرورية دينية ايضا فهى من الكلام واليه اشار بقوله بل الحق

انه اى حجية الاجماع او القياس والبحث عنها من علم الكلام كحجية الكتاب والسنة

اى كما ان حجيتهما والبحث عنهما من علم الكلام وذكر محمد بن امير الحاج فى التقرير ما حاصله ان

ابن الهمام فيما كتبه على البديع مشى على كون حجية القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما فى

التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع

حجة والايمان واجبا انتهى لكن يخالفه بظاهره ما ذكر فى التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم

يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات

الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو المكتسبات المفتقرة الى الدليل

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف
الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لهما ليس اثباته للحكم بينا انتهى الا ان الحلبي في حاشية التلويح
وفق بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحجيته بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
كان ههنا مظنة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه حظ
فينبغي ان لا يتعرض الاصولي لحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض لحجية الكتاب والسنة
وان تعرض بها بالطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض لحجية الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق
اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتهما اي لحجية الاجماع
والقياس فقط لانهما اي الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجيته
وخصصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحابة والزيدية والامامية بعترة
الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ووقوع الشغب فيهما يفضي الى الشغب في
المسائل الاصولية لانها مبنية عليهما فمست الحاجة الى التعرض بهما واما حجيتهما اي
الكتاب والسنة فمتفق عليه اي اتفق على حجيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي
المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليهما فالتثنية باعتبار المضاف اليه
عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في المحصول
ان مسئلة حجية الاجماع او القياس من اصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل وصاحب الحاصل
وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
في التوضيح ثم التفتازاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست
من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اي لا توخذ الاحكام موضوعة
وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصور اي تصور الاحكام والتنويع اي تقسيم
الاحكام لتنشبت انواعها اي انواع الاحكام لانواع الادلة فينقسم الحكم الى
العزيمة والرخصة لتصير سهلا الى اثباتها ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و
قس عليه فالاصولي لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول و الدلالة حال الدليل
فالاحوال التي تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة لانها الى الدلائل فهي المقصود الاصلي
يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تتبين غاية البيان بدون ذكر المدلولات
الدلائل التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتبعا وما من علم الا ويذكر فيه اي في هذا
العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اي تبعا لا قصدا تتميما
لمعرفة الاحوال وترميما اي اصلاحا للغاية المقصودة من الفن على هذا ذهب
ابن الهمام في التحرير وهو طريق الآمدي وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور كما في التقرير
وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بحر العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية
وصدر الشريعة منا الى انهما موضوعان انتهى لان الآمدي صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية
الاحكام بل الموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام واما موضوع كل علم فهو الشيء
الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم
الاصول لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها
وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية بها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

وقد صرح التفتازاني في التلويح بذلك حيث قال ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه
هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من
اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وفائدته اي فائدة علم الاصول
معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفة الاحكام سبب الفوز بالسعادة الابدية
ولما فرغ عن المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادي فقال المقالة

**الاولى في المبادي الكلامية** اي المبادي التي تتعلق
بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة
الاربعة وانما يعرف وجودها من الكلام ومنها اي من المبادي الكلامية المبادي
المنطقية لانهم جعلوه اي المنطق جزءا من الكلام فتكون من الكلامية وانما
جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل العقائد والوحدانية والصفات الالهية ونحوها
بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجعلوه جزءا منه وقد فرغنا عنها
اي عن المنطقية في السلم والافادات وسيأتي بان المصنف والان نذكر طرفا
اي بعضا من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها ضروريا تشتد اليه
الحاجة مسئلة النظر وهو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية
بالعين والرأفة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وبهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر
في عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به
علما او ظنا كذا ذكره الآمدي في الاحكام وقال في ابكار الافكار النظر عبارة عن
التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم والظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصدا لتحصيل
ما ليس حاصلا في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن انتهى

وقال شارح القاضي عضد هو انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون لطلب
علم او طلب ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظراً وبهذا
صرح الامام اي امام الحرمين في الشامل وقول الامدي مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره
بانه الذي يطلب به ظن او علم بعيد انتهى يعني قول الامدي في ابكار الافكار مراد القاضي
ابي بكر الباقلاني ان النظر هو الفكر اي هما مترادفان ثم ما بعدهما تعريف لهما بعيد عن الصواب
اذ لم يعهد الجمع بين التعريف اللفظي والتحقيقي والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء
الحد وقال ابن الهمام في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب طالبة للمبادي باستعراض
الصور لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع طرفي المطلوب على وجه مستلزم انتهى وقال المصنف
تبعا للتفتازاني في التهذيب وغيره هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه
مقدمة اداء الواجب وهو المعرفة الاتية وقيل هو الفقه والعقائد اللذان هما نظريان
ومقدمة اداء الواجب واجبة وافاد توسيط لفظ الاداء ان مقدمة وجوب الواجب ليست
بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب مسئلة البسيط
لا يكون كاسبا لانه اي البسيط لا يقبل العمل اي الترتيب النظر ولا يكون
مكتسبا لان العارض لا يفيد الكنه اذ كاسبه اما بسيط او مركب والاول باطل
لما مر ان البسيط لا يكون كاسبا والثاني اما ان يكون ذاتيا وعرضيا او مركبا والاول
باطل والا لم يبق البسيط المكتسب بسيطا بل يكون مركبا والثاني لا يفيد الكنه الذي هو
العلم بالحقيقة والثالث يرجع الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا يفيد
الكنه مسئلة الماهية لها ثلث اعتبارات الاول اخذها مع العوارض فتسمى مخلوطة و
بشرط شيء ولا اختلاف في وجودها في الخارج والثاني اخذها بشرط التجرد عن العوارض فتسمى مجردة

وبشرط لا شيء ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا ما نقل عن افلاطون من انه يوجد من كل
نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات والثالث اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة
والتجرد فتسمى مطلقة وبلا شرط شيء فاختلفوا في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن المحققين منهم
ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهية المطلقة موجودة في الخارج
المدعى مهملة لا كلية فان بعض المهيات ليست بموجودة في الخارج كالعنقاء والعدميات
والا اي وان لم تكن المهية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيه امر مشترك فلم تكن
فيه الا التشخصات والتشخصات متباينة بذواتها فليس في الخارج الا الحقائق المتباينة
فبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى هذا كل
قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد تقرر تماثل
الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان اريد بتماثل الجواهر اشتراكها في صفة ما فمسلم
لكن لا ينافي تباين حقائقها وان اريد به اتفاقها في حقيقة فتماثلها بهذا المعنى ممنوع وفي
الحاشية اشارة الى انه يجوز ان يكون معنى التماثل عندنا هو الاشتراك في خصوص صفة
من الاوصاف اللازمة المنتزعة لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة وح فيجوز ان يكون القول بالتماثل
متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاثباته به يكون دورا اقول في اثبات تماثل
الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الجزء الذي لا يتجزى حقا فلنكن قائمة
كل ضلع منها اي من القائمة جزءان فالوتر اي الخط الواصل بين الخطين اللذين هما الضلعان
لا يكون ثلثة اي ثلثة اجزاء بالحماري اي بالشكل الحماري الذي هو الشكل العشرون من
المقالة الاولى لكتاب اقليدس دعواه ان كل ضلعي مثلث فهما معا اطول من الثالث وههنا
كل ضلع من القائمة جزءان والمجموع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر

ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والا لم يكن الضلعان

معا اطول من الوتر فبطل دعوى الحمارى ولا يكون الوتر اثنين بالعروس

الذي هو الشكل السابع والاربعون من المقالة الاولى لكتاب اقليدس ومؤداه ان كل مثلث

قائم الزاوية كان مربع وتر زاويته القائمة مساويا لمربعي ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان

وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعين مركب من جزئين فلو كان

الوتر ايضا كذلك لزمت المساوات بل يكون الوتر بينهما اي بين الثلثة والاثنين

فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اي كون الجسم مشتملا على الجوهر المتصل الممتد

وهو الصورة الجسمية على ما بين تقسيمه في محله فهذا الجسم المتصل قابل للقسمة الى اجزاء متناهية متوافقة

في الحقيقة فلزم الاتحاد اي اتحاد الاجزاء المتصلة حقيقة لان المتباينين حقيقة لعلهما

الارتبة لا ينفصلان لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يأبى

بل يتماسان اي يكون بينهما تماس ويكون السطح بينهما فصلا بالفعل كما قال ابو علي بن سينا

فثبت وجود الهيئة المطلقة التي هي مشتركة بين الاجزاء في الخارج فافهم ان هذا

السانح في تقرير الدليل عن هذا لا يكاد يوجد مسئلة المعرِّف بالكسر عند الاصوليين

مانع الولوج اي الداخل في افراد المعرف بالفتح من الخروج ومنع الخارج عن

افراد المعرَّف بالفتح من الولوج اي الدخول فيجب للمعرِّف بالكسر الطرد اي المانعية

والعكس اي الجامعية والمعرف الجامع المانع هو الحد عند الاصوليين كما في المنتهى وقال

القاضي عضد في شرح المختصر الحد عند الاصوليين المميز للشيء عن غيره انتهى وجميع الايرادات

من المنع والنقض والمعارضة على التعريف باعتبار ما في ضمنه دعاوى كان التعريف لا دعوى فيه

بل فيه تصور محض فلا يتوجه عليه المنوع الثلثة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه الدعاوى ضمنية من كونه

حدا او رسما او جامعا او مانعا فلابد للمورد من اقامة الدلائل عليها فتكفي في جوابها اي
جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جامعية التعريف فكانه ادعى التخلف فيكفي للمجيب
في جوابه ان يقول لا نسلم التخلف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصوليين ثم عند المنطقيين
ان كان التعريف بالذاتيات ورسمي ان كان التعريف باللوازم مثل الخمر مائع يقذف
بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرف بفتح مثل العقار الخمر وقد
التعريف اللفظي بالاعم والحقيقي عند المنطقيين مقابل اللفظي وربما يطلق الحقيقي على تعريف الشيء
بعد العلم بحقيقته ووجوده في نفس الامر والاسمي على مقابله وفي التوضيح التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات
الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه داخلا في
فهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي ما لا يعلل ثبوته للذات اي
لا يكون ثبوته للذات لعلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل من
لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر والذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية
للانسان ثم من ثم لم يكن للشيء حدان ذاتيان ثم قد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي انتهى والمراد
بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في التعقل وقال القاضي عضد في شرحه هذا تخصيص بحسب
الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى وافرح لابطال الاكتساب بالتعريفات ثم الدرد
الامام الرازي القائلون ببداهة التصورات ان تعريف المهية اما بنفسها او باجزائها او بالخارج عنها
وتعريف الماهية بنفسها واجزاءها اي اجزاء المهية تحصيل الحاصل اما
على الاول فظاهر واما على الثاني فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فحاله كحالها واما البعض
الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن المهية فلا تحصل بها اي

له قيل الا يعلل الذاتي
ابن الحاجب ١٢

بالعوارض الحقيقية والمبنية واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريفات

والجواب انا لا نسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل ولا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة

بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها على حدة اذا ترتبت هذه الاجزاء وقيدت

هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع المفصل هو الكاسب

الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا

بان يتصور ويلاحظ بلحاظ وحدانى وهو اى الصورة الوحدانية المجملة وتذكير الضمير باعتبار تذكير الخبر

واما لان المرجع فى تاويل المجمل هو مذكر المحدود فههنا اى فى التعريف تحصيل امر وهو

المجمل لم يكن هذا الامر حاصلا اذ الحاصل كان مفصلا وهذا مجمل فتدبر لعل اشارة الى ان

هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل فى التحديد المجمل بسبب المفصل واما على مذهب من

قال بعدم حصول شئ بعد التفصيل فاتمامه فى حيز الخفاء قال ابن الهمام فى التحرير فالحق حكم

الاشراقيين لا تكتسب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقرير يسهل

ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازى من امتناع الكسب فى التصورات انما هى من قبيل الضروريات

اختيار لطريقة الاشراقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذى هو المعرف اراد ان يذكر

الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد

كما فى التحرير وذكر الآمدى فى الاحكام اما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدال وهو الناصب

للدليل وفى التقرير هو تعبير الموصل بنفسه فى اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر البديع واصطلاح الاصوليين

ايضا كما فى التقرير ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى كذا قال الآمدى

فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر قال ابن الهمام فى التحرير وفى الاصطلاح ما يمكن التوصل

بذلك النظر الى مطلوب خبرى ومرده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يومى اليه كلام ابن امير الحاج

في التقرير فقوله يمكن التوصل شامل لما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن

كونه دليلا لما كان التوصل ممكنا وقوله بصحيح النظر احتراز عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على

هذا التقدير يكون فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصوليين وان كان دليلا عند المنطقيين و

قوله الى مطلوب خبري احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصوري فان العلم التصوري ليس بمطلوب خبري

وفي المعتمد النظر فيه هو افتكاره احواله التي لها مدخل في المطلوب كالحدوث والامكان انتهى كالعالم

فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدوثه وحاله وتحصيل القياس

بحمل الحادث على العالم وحمل شيء آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع

وهو النتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصغر قال القاضي عضد في شرح المختصر الدليل عندنا على اثبات

الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهمام في التحرير فهو مفرد

قد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم والوسط وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هذا احسن

من قول الآمدي الدليل في عرف اهل الشرع ما يحل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصغر

انتهى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا وقد يخص الدليل بالقطعي

فيقيد المطلوب الخبري بالقطعي او يزاد لفظ العلم قبله فيقال الى العلم بمطلوب خبري ولهذا قال

السيف الآمدي في الاحكام ان التعريف المذكور حده على اصول الفقهاء اما حده على العرف الاصولي

فهو ما يمكن التوصل الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في المحصول وقول الاسنوي في

المنهاج ويسمى الظني امارة لا دليلا والانتاج اي انتاج الدليل وكونه موصلا الى المطلوب التحصيل

من الدليل مفردا لا هو مبني اي موقوف على التثليث اي ثلاثة امور موضوع المطلوب ومحموله

والواسطة بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب على طرفي

المطلوب ضروري لا كلام فيه الا لم يحصل منه فلزم الامور الثلاثة فوجبت المقدمتان احدهما من

موضوع المطلوب فی الواسطة واخرہما من الواسطة ومحمول المطلوب ومن ههنا ای من اجل وجوب
المقدمتين فی انتاج الدليل قال المنطقی هو ای الدليل قولان ای قضيتان يكون
صفة لقوله قولان والعائد هو الضمير فی قوله عنه وافراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتهما قولا
واحدا قول اخر ای قضية اخرى وهو ای الدليل يتناول الاستقراء وهو تتبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلی فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ والفرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب فكثيرا ما يكون فی الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
للاصل فی علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوی للشیء فی علة الحكم
حكمه حكم ذلک الشیء وقد يقال يستلزم لذاته قولا اخر فيختص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتمثيل فانهما ليسا بمنتجين لذاتيهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله
ای للقياس خمس صور قريبة من الانتاج عند العقل وما سواها كالشكل الرابع والقياس
الشرطی الاقترانی غير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد
وهو الموضوع كالانسان بان يثبت له شیء وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان او يسلب
شیء كالحجر عنه فيقال لا شیء من الانسان بحجر هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوته ای ثبوت
ذلک الشیء الذی هو الموضوع وعلم حكم كل افراده كالانسان للآخر ای للشیء الاخر
كالكاتب او الجسم كلا ای لجميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا ای لبعض
افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من هذين العلمين وهما علم

قولنا كل كاتب انسان او بعض الجسم انسان و حلم قولنا كل انسان حيوان او لا شيء من الانسان
بحجر ثبوت ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا للآخر كذلك اي كلا او بعضا
بالضرورة فيلزم فيما مثلنا به كل كاتب حيوان او لا شيء من الكاتب بحجر او بعض الجسم حيوان او بعض
الجسم ليس بحجر فلا ينافي الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في التحرير لابن الهمام
الا في مساواة طرفي الكبرى يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
الكبرى ليس لضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس
فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر فسلب الاوسط المساوي للاكبر عن الاصغر يستلزم
سلب الاكبر عن الاصغر نحو لا شيء من الانسان بفرس و كل فرس صاهل يلزم منه لا شيء من
الانسان بصاهل فليس بشيء يعتمد عليه لانه اي الانتاج الذي يفهم من الكلام السابق
عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اي لذات القياس بل بواسطة
مقدمة اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الآخر او قولنا حكم المتساويين
واحد وما قال وشيخنا والاستاذ مولانا بحر العلوم هذا انما يرد عليه لو قيد بقيد لذاته والا انتهى
فمحل نظر لان التقييد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فابن الهمام
في التحرير لم يقيده به وبعض آخر قيده به وأورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس مركب من
صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى نحو ا ليس ب
وكل ما ليس ب ج ينتج ا ج مثلا الثلاثة ليس بزوج وكل ما ليس بزوج فرد ينتج ان الثلاثة
فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اي من حيث انه سلب بلا
ملاحظة شيء آخر معه رفع محض وعقد الوضع اي العقد الحاصل بحمل وصف عنوان
الموضوع على ذاته في الكبرى اي كبرى القياس المذكور لا يخلو هذا العقد

قال بحر العلوم

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ لشئ بان يقال يعنى كل ما ليس ب كل شئ يصدق عليه
ليس ب فان لاحظنا اى لاحظت ايها المورد ذلك الثبوت فى الصغرى ايجابا
ولا سلبا فى الصغرى بل ايجاب سلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة
والا اى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت فى الصغرى فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط
ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل ما صدق عليه الموضوع فله المحمول ولم يعلم من الصغرى ان
ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج الشئ المذكور فى ذلك الموضوع بل انما علم
ان شيئا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق **الصورة الثانية** من الصور الخمس
ان يعلم حكم بالاوسط ايجابا او سلبا لكل افراد شئ وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
ومقابله اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب والسلب للآخر اى للشئ الآخر وهو الاصغر
كله اى كل افراد الآخر او بعضه اى بعض افراد الآخر وهذا حاصل الصغرى فيعلم سلب
ذلك الشئ المعلوم حكم كل افراده عن الشئ الآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم له كلا
اى كلا او بعضا بتامل كما هو شان البديهيات الخفية فانتاجه بديهى خفى كما قاله الشيخ المقتول
فى حكمة الاشراق هذه هى الشكل الثانى وما فى المختصر لابن الحاجب ان لا انتاج الا
بالاول يعنى بالشكل الاول وهى الصورة الاولى لان انتاج البواقى من الشكلين المذكورين هنا
بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان الشكل
الثانى يرتد اليه بعكس الكبرى والشكل الثالث يرتد اليه بعكس الصغرى او بعكس الكبرى وجعلها صغرى
وجعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل وارتداد البواقى اليه لا يدل على عدم
انتاج البواقى مطلقا بل على عدم انتاجها بلا تامل فان البواقى تنتج بتامل او اذا ارتدت الى الاول
تنتج بلا تامل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اى خارجية ثم

عن مقدمتي القياس غير مشاركة لهما في الاطراف لجواز ان يكون هذا اللزوم مع متعلق حتى الشكل الاول ايضا غيره ولا يختص بالشكل الاول وحده وبمعنى الانتاج الا اللزوم النتيجة للقولين لا المقدمة اجنبية وهو اعم من ان يكون لا المقدمة سوى مقدمتي القياس اصلا كما في الشكل الاول او المقدمة اجنبية سوى مقدمتي القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبرى كما في الشكل الثاني

والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج حيث يوجد الشكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد الشكل الاول لا ينافيه اي لا ينافي الانتاج الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين لا المقدمة اجنبية معهما اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية

و الصورة الثالثة من الصور الخمس ان يعلم ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحدهما اي احد الثبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كلي اي حكم على كل افراد الاوسط فيعلم التقاءهما اي اجتماع ذينك الامرين الثابتين لثالث فيه اي في الثالث فيلزم ثبوت احد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كليا بل يكون كل من الثبوتين جزئيا لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غير ما ثبت له الاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين وهو الاكبر للاخر وهو الاصغر ويعلم ثبوت امر له اي لثالث وهو الاوسط مع علم ثبوت الامر الاخر له اي للثالث كذلك اي يكون احدهما كليا فيعلم عدم التقاءهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون اللازم من هذه الصورة الا جزئيا موجبا على الطريق الاول وسالبا على الطريق الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيدا عن الطبع ولم يكن من الصور المقربة التي كان المصنف ههنا

فی صدد بیانها لم یذکره ههنا فی الصورة الرابعة من الصور الخمس للقیاس ان تثبت
الملازمة بین امرین کطلوع الشمس ووجود النهار بحیث متی وجد احدهما وجد الآخر کما قلنا کلما
کانت الشمس طالعة فالنهار موجود فینتج فیه ای فی هذا القیاس وضع المقدم ای
وقوعه وتحققه کما قلنا فی المثال المذکور لکن الشمس طالعة وضع التالی کما قلنا فی
المثال المذکور فالنهار موجود والا ای وان لم ینتج وضع المقدم وضع التالی فلا لزوم
بین المقدم والتالی اذ تحقق الملزوم مستلزم لتحقق اللازم وقد فرض ان التالی لازم للمقدم
والمقدم ملزوم له فینتفی اللزوم بین المقدم والتالی خلاف المفروض ولا عکس ای لا ینتج
وضع التالی وضع المقدم لجواز اعمیة اللازم الذی هو التالی من الملزوم الذی
هو المقدم اذ لا یلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص والرفع بالعکس ای بعکس الوضع فینتج رفع التالی
رفع المقدم ولا ینتج رفع المقدم رفع التالی اذ یلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا یلزم من
رفع الملزوم رفع اللازم لجواز اخصیة الملزوم لا یلزم من رفع الاخص رفع الاعم واورد علی قوله
الرفع بالعکس منع استلزام الرفع ای رفع التالی الرفع ای رفع المقدم بانا لا نسلم
ان رفع التالی یستلزم رفع المقدم بل یجوز ان یکون رفع التالی مع عدم رفع المقدم لجواز
استحالة انتفاء اللازم یعنی یجوز ان یکون انتفاء اللازم کرفع التالی مستحیلا فاذا
وقع ای فرض وقوع انتفاء اللازم المستحیل کرفع التالی المستحیل جاز عدم بقاء اللزوم
بینهما لان المحال یجوز ان یستلزم محالا فلا یلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
کونه لازما علی تقدیر عدم بقاء اللزوم اقول فی دفع الایراد اللزوم حقیقة ههنا
امتناع الانفکاک ای انفکاک التالی عن المقدم فی جمیع الاوقات ای اوقات وجود
المقدم وفی جمیع التقادیر لوقوع المقدم فوقت الانفکاک وهو ای وقت الانفکاک

وقت عدم بقاء اللزوم فان الانفكاك انما يكون في هذا الوقت متداخل في جميع
الاوقات فغرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فرض لمنع اللزوم
فهذا المنع اي منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالي وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لعله اشارة الى ان المعتبر في
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
ويجوز ان يكون تقديره وقوع الانتفاء مستحيل الاجتماع مع المقدم ففرض عدم
بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم
فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان
يعلم المنافاة بينهما اي بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط
او فيهما اي في الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المنافاة في الصدق فقط
مانعة الجمع وعلى تقدير المنافاة في الكذب فقط مانعة الخلو وعلى تقدير المنافاة في الصدق
والكذب معا حقيقية فيلزم النتائج بحسبها اي بحسب المنافات فتفكر النتائج
فالمنافاة اذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر لجواز ارتفاعهما واذا كانت في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الآخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
الاستثنائي المنفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المتصل مسئلة
السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ذكره
الاصفهاني في شرح المطالع وقال المروي في شرح الطوالع انها طائفة منسوبة الى سومنات

بلد من الهند وذكر الشامي في الانساب بهم وبهريته فانكرون بالتناسخ وساكنهم الهند ينسبون

الى سومنات اسم معبدهم في جزائر الهند نفوا افادة النظر العلم يعني ذهبوا الى ان النظر

لا يفيد العلم مطلقا سواء كان في الالهيات والهندسيات وغيرها بخلاف المهندسين فانهم

نفوا افادة النظر العلم في الالهيات خاصة وبخلاف الجمهور فانهم قالوا بافادة النظر العلم مطلقا

ومحل النزاع عند الامام الرازي هو الايجاب الجزئي يعني قد يفيد النظر العلم كما يشير اليه كلامه في

المحصل وقال السيف الامدي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم كالموت النوم مفيد للعلم

قائلين بان لا علم الا بالحس فما يدرك بالحس يعلم وما لا يدرك بالحس لا يعلم لان الجزم

الحاصل بعد النظر قد يكون جهلا غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مثل العلم الحاصل بعد النظر

فبماذا اي فباي شيء يعلم ان الحاصل بعده اي بعد النظر علم لا جهل شبيه بالعلم هذا

دليلهم على ان لا علم الا بالحس ويجاب عنه بانه اي العلم يتميز عن الجهل بالضرورة دفن

قال لبداهة اي بداهة العقل بالحكم عند النظر الصحيح الذي روعيت قوانين المنطق

فيه انه اي الحاصل بعد النظر علم لا جهل اقول وفيه اي في هذا الجواب انه اي

الشان بماذا اي باي شيء يعلم انه اي هذا النظر نظر صحيح لا فاسد فيه اصلا فان

الاحتمال اي احتمال الجهل المفضي الى احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع اي

الى ما ينتهي اليه المبادي متلاحقا اي كما ان احتمال الجهل في المقاطع مثله من المبادي فانا نعلم

صحة النظر ابدا ولما كان مظنة انه يجوز ان تعلم صحة النظر بالحس او بمقدمات تعلم بالحس دفعه

بقوله والحس لا يفيد الا علما جزئيا وهو اي العلم الجزئي لا يكون كاسبا فالتحصيل

علم اصلا بل الحق في الجواب منع التماثل بين العلم والجهل بل هما متميزان امتيازا ضروريا

الامر ان الجهل مثل العلم غير متمايز احدهما عن الآخر بل هما وان اشتركا في نفس الجزم لكنهما

باعتبار اللوازم والخواص كما هو مذهبنا اي مذهب اهل السنة والجماعة بخلاف المعتزلة
القائلين بالتماثل فتدبر لعله اشارة الى ما قيل ان هذا الجواب غير واف فان المقصود من
التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر والجهل والعلم الحاصلان بعد النظر كذلك فان
الجزم الحاصل بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان في اول الامر مسئلة قال
الاشعري ان الافادة اي افادة النظر العلم بالعادة بان جرت عادة الله بايجاد
العلم عقيب النظر من غير مدخلية النظر فيه كاحداث الري بعد شرب الماء والشبع بعد اكل الطعام والاحراق
بعد مماسة النار من غير مدخل للشرب والاكل والمماسة اذ لا مؤثر الا الله تعالى فانه تعالى
لا يفتقر الى شيء فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر الفعل عنه بلا وجوب منه اي الوجوب
من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعري اذ الاختيار عنده عبارة
عن صحة الفعل والترك وهو لا يتاتى مع الايجاب اذ لا مساغ للترك فيه ولا وجوب عليه
يعني لا يجب على الله تعالى شيء كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه والشيعة بوجوب العدل
عليه وقالت المعتزلة انه اي افادة النظر العلم بالتوليد يعني النظر يولد النتيجة في الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب فعل لفاعل وجود شيء بتوسط شيء آخر وقالت المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل
بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحركة المفتاح بحركة اليد فان المحرك اوجب حركة
المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا فكلما ان حركة اليد وحركة المفتاح صادرتان عن المحرك لكن
الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذلك النظر والعلم بالمطلوب صادران عن الناظر لكن الاول
بالمباشرة والثاني بالتوليد وبالجملة الناظر اوجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة
والحكماء قالوا انه اي العلم الحاصل بعد النظر بطريق الاعداد فانه اي النظر
يعد الذهن اعدادا تاما يعني يجعل الناظر الذهن مستعدا استعدادا تاما لان تفاض عليه النتيجة

من مبدأ الفياض واذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد فالنتيجة اي المطلوب تفيض

عليه اي على الذهن من عالم الفيض اي من هو فيضه عام وهو الله تعالى على ما نقله المحقق الطوسي

في شرح الاشارات او العقل الفعال كما هو المشهور وجوبا منه اي من عالم الفيض يعني ان فيضان

النتيجة واجبة من عالم الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرازي في المحصل انه

اي العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر بجري عادة الله تعالى بدون دخل النظر خلافا للاشعري

فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكماء فانهم يقولون بالوجوب باعداد النظر وان لم يكن

العلم واجبا منه تعالى ابتداء اي قبل النظر غير متولد منه اي من النظر كما هو مذهب المعتزلة

لا منه اي الشان ليس لقدرة العبد تاثير فلا تولد منه قال الامام في المحصل حصول العلم عقيب النظر

الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتوليد عند المعتزلة وعندنا على سبيل الوجوب قال الكاتبي في المفصل شرح المحصل

اعلم انه ان مذهب الامام هو مذهب ابي بكر الباقلاني وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف

قيل هذا المذهب هو مذهب القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب

من غير توليد وبان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي انتهى وذكر الامام الرازي في

نهاية العقول ان الاشعري وان كان مذهبه ان حصول العلم عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور

اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر بالتردد في

انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة

ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبا على

خلاف الجمهور انتهى وقال السيف الآمدي في ابكار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح يتضمن

العلم بالمنظور فيه انتهى وبالجملة فمذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعري فان كان مرادهم من اللزوم

اللزوم العادي فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلي فهو مذهبه ولعل من قال مراد الباقلاني

وامام الحرمين الوجوب العادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق بينا
مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر له دخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام
بل هو عنده بمحض جري عادة الله تعالى وكلام الاصفهاني في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق
حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار امام الحرمين في الاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي
عضد في المواقف يشعر بالفرق حيث قال ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو انه واجب غير متولد
منه انتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من
الوجوب عقيب النظر اشبه بالحق فان حاصل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلا للعلم بقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث ولزوم
بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون المحل ووجود الجزئي
والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلا ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول
فيجوز ان يكون العلم بالمطلوب لازما للنظر ولا يكون ذلك اللزوم والوجوب منافيا لوجود الآثار
كلها من الله سبحانه هذا اي خذ ذا واحفظه **المقالة الثانية** من المقالات
الثلث التي في المبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان مسبقيتها ان موضوع علم
الاصول هو الادلة الاربعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي
في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذي يصدر الحكم منه كما ان الثاني
في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفعل والرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لا حكم الا
من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير
واقره ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ
مثل اصول البزدوي والتوضيح وشرح المختصر العضدي وغيرها زعما منهم ان العقل حاكم عند المعتزلة الحكم

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه معرفا لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا ثم لا بد بحكم الله بفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيهما انهما هل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الوقوف على حكم الله الى ورود الشرائع وانما الشرائع موكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر ومظهرة لحكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان وكان محل النزاع معنى واحدا قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني ويعين محل النزاع من بينها

فقال كما لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان كقولنا العلم حسن اى صفة كمال والجهل قبيح اى صفة نقصان وهذا موافق لما نص عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في المنهاج والطوالع والاسنوي في شرح المنهاج والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضي عضد في المواقف والقوشجي في شرح التجريد وصدر الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد واشباههم من عامة الاصوليين والمتكلمين وذكر الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرح المختصر مقامه ما لا حرج في فعله وما فيه حرج او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي ومنافرته كقولنا موافقة السلطان الظالم حسن اى ملائم للغرض الدنياوي ومخالفته قبيح اى منافر ومخالف للغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الامدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرح المختصر والمواقف والقوشجي في شرح التجريد والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر ابن الهمام في التحرير مقامه متعلق المدح والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في الطوالع والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج وتاج الدين السبكي في جمع الجوامع وصدر الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرته لكن كلام القندهاري في المغتنم

يدل على الاتحاد في المفهوم حيث قال موافقة الغرض ومخالفته ويعبر عنه بملائمة الطبع ومنافرته
وفي كلام الچلپي في حاشية التلويح ما يشعر بالمغايرة وبالجملة الحسن والقبيح بتلك المعاني كلها عقليان كما
نصوا عليه بل النزاع في ان الفعل حسن بمعنى استحقاق مدحه تعالى عاجلا وثوابا
تعالى آجلا للفاعل على ذلك الفعل وفي ان الفعل قبيح بمعنى استحقاق مقابلهما اي مقابل
المدح والثواب هو الذم والعقاب للفاعل على ذلك الفعل فعند الاشاعرة الحسن اي شرعي
اي بجعله اي جعل الشارع فقط ولا دخل للعقل فيه اصلا فما امر به الشارع فهو
حسن وما نهى الشارع عنه فهو قبيح ولو عكس الامر بان كان منهي عنه مامورا به والمامور
منهيا عنه لانعكس الامر اي حال الحسن والقبح فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا وهذا مذهب عامة
اهل الحديث وان وافقنا بعضهم مثل ابي العباس القلانسي وابي اسحق الاسفرايني والقفال الشاشي
والحليمي وغيرهم نص عليه الامام ابو زيد الدبوسي في الميزان وعند المعتزلة حسن الافعال
وقبحها عقلي لا يتوقف على الشرع فالعقل نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعل الفعل مدحا وثوابا وجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعل الفعل ذما وعقابا لكن عندنا اي
الحنفية لا يستلزم حسن الافعال وقبحها حكما في العبد من الله تعالى بل يصير حسن الافعال
وقبحها موجبا اي باعثا وعلة لاستحقاق الحكم المناسب من الحكيم الذي لا يرجح
هذا الحكيم المرجوح الضعيف فما لم يحكم هذا الحكيم ليس هناك اي في الافعال حكم فالفرق
بين مذهب الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه يوجب نفس الحكم عند المعتزلة والاستحقاق
الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم في العبد ليس موقوفا على امر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة و
موقوف على امر الله تعالى ونهيه عند الحنفية لكن هذا هو مختار البخاريين وغيرهم من الحنفية فانهم
كالاشعرية في عدم تعلق الحكم قبل البعثة وقال ابن الهمام في التحرير هو المختار ولعله مختار المصنف

ومن ههنا اي من اجل ان الحسن والقبح لا يستلزمان حكما في العبد اشترط ثنا
بلوغ الدعوة في التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفي
بعض النسخ كالامامية اي كما خالفت الامامية وهم قوم قائلون بخلافة علي رضي الله عنه
وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة خلفاء
بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن كرام
بفتح الكاف وتشديد الراء المهملة ضبطه ابن ماكولا والسمعاني وغير واحد وهو الجاري على
الالسنة وقد انكر متكلم الكرامية محمد بن الهيصم وغيره من الكرامية فحكى فيه ابن الهيصم وجهين
احدهما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف في السنة مشايخهم وزعم انه بمعنى
كرام او بمعنى كرامة والثاني انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جمع كريم وحكى هذا عن
اهل سجستان واطال في ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذي اورده
السمعاني في الانساب وقد كان والده يحفظ الكرم فقيل له كرام قال الذهبي في ميزان الاعتدال
قلت هذا قاله ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر فان كلمة كرام علم على والد محمد سواء عمل في
الكرم او لم يعمل والله اعلم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر في لسان الميزان وقرأت بخط الشيخ تقي الدين
السبكي ان ابن الوكيل اختلف مع جماعة في ضبط ابن كرام فضم ابن الوكيل على انه بكسر اوله
والتخفيف واتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر مستندها ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قائل
بان المعبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفي بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند
والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه الآمدي في الاحكام لكنه لم يسم الامامية وابن الحاجب

فی المختصر فخص المعتزلة والکرامیة والبراهمة بالذکر ومشی علیه شارحه القاضی عضد فانه
ای الحسن والقبح عندهم ای عند هولاء المذکورین من اهل البدعة واهل الکفر
یوجب الحکم بالوجوب والحرمة مثلا من الله تعالی ولولا الشارع ای الرسول
صلی الله علیه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحکام علی حسب فعل الانسان
فی الشریعة الحقة قالوا ای المعتزلة منهم کما هو فی عامة الکتب الکلامیة والکل کما یشعر
کلام الآمدی وابن الحاجب والقاضی عضد منه ای من حسن الفعل وقبحه ما هو
ضروری وهو ما یکون حسنه وقبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بورود
الشرع کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار فیکون فی حاشیة شرح المختصر
لمیرزاجان رد علی المعتزلة ومن یحذو حذوهم امر الآخرة ای شان الآخرة و
کون دار دار الجزاء سمعی مسموع من الشارع ولا یستقل العقل بادراکه ای
امر الآخرة فکیف یحکم العقل بالثواب اجلا ای فی الآخرة حاصله ان ما
زعمت المعتزلة وغیرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضروری باطل اذ الدلیل یدل علی
خلافه وهو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة وشان
الآخرة سمعی لیس بعقلی فکیف یکون الحسن والقبح عقلیین اقول من قبل المعتزلة ومن
یحذو حذوهم فی الجواب العدل وهو وضع الشیء فی موضعه وایصال الحق الی المستحق
واجب عقلا ای یحکم العقل بوجوب العدل عندهم ای عند المعتزلة ومن یحذو حذوهم
فتجب المجازاة ای یجب جزاء الافعال اذ العدل الذی هو ایصال السرور الی مستحقه وایصال
الشرور الی مستحقها وذلک ای المجازاة کاف لحکم العقل بان فاعله یستحق الثواب
او العقاب فی الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب فی الآخرة لیس الا مطلق الجزاء وسواء کان

روحانيا او جسمانيا لا خصوص المعاد الجسمانی فلا يبعد عقلية مطلق المعاد وان كان خصوص المعاد الجسمانی سمعيا

بل لا شك فی ان مطلق المعاد عقلی فلا يرد ان الاستحقاق يستند الی المعاد الجسمانی وهو سمعی فكيف تكفی المجازاة لحكم العقل بالحسن والقبح على انه ای حسن الفعل

او قبحه بمعنی لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب او العقاب كاف لحكم العقل

بالحسن او القبح ضرورة فتدبر لعله اشارة الی تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه

توجيه القول بما لا يرضی قائله لان هذا المعنی لحسن الفعل وقبحه لم ينقل عنهم فالجواب هو الاول

لا المذكور بالعلاوة ومنه ای من حسن الفعل وقبحه ما هو نظری ای معلوم حسنه

او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورود الشرع كحسن الصدق الضار لقائله وقبح

الكذب النافع لقائله فانهما معرفان بالنظر والتامل ومنه ای من حسن الفعل وقبحه

ما لا يدرك حسنه او قبحه الا بالشرع ولا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم

آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كان احدهما حسن صوم

آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه ای الی كل واحد منهما

فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين الامر والنهی

يعنی اظهر الشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا اوجبه وصوم اول يوم من

شوال قبيح بالذات لهذا حرمه اذ حكم الشارع على الشیء ليس الا باعتبار ذلك الشیء بما يصلح له

فعلم ان فی صوم آخر رمضان صلاح الثواب لهذا اوجبه وفی صوم اول شوال صلوح للعقاب

لهذا حرمه والصلاح اعم من ان يكون بمقتضی الذات او بمقتضی صفة لازمة للذات فالمراد

بالذاتيين ههنا ان لا يكونا بسبب امر مباين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات

او صفة لازمة للذات ثم المعتزلة بعدما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

بالمعنى المذكور بوجوبان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقال القدماء من المعتزلة ان الحسن و
القبح لذات الفعل لا لصفة في الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما في عامة الكتب
الكلامية والاصولية لكن الامدي قال في الاحكام فزعمت الاوائل من المعتزلة ان الحسن
والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتاخرون من المعتزلة ان الحسن والقبح
ليسا لذات الفعل بل لصفة اي امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية حقيقية
اي توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اي في الحسن والقبح والظرف متعلق بقال كما هو الظاهر
من الاحتمالات التي ذكرها التفتازاني في حاشية شرح المختصر العضدي يعني قال المتاخرون في الحسن
والقبح كليهما انهما ليسا لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح وقال قوم
من المعتزلة كابي الحسين البصري ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح في القبح فقط دون الحسن والظرف
متعلق بقال يعني قال قوم في القبح فقط انه لصفة حقيقية والحسن عدم القبح فيكفي فيه عدم
موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن وقال الجبائية اي قوم منسوبون الى ابي
علي الجبائي رئيس المعتزلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست صفة
حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف ويختلف الحسن والقبح بها كلطم اليتيم للتاديب
او للتعذيب فكونه للتاديب اعتبار محسن للطم وكونه للتعذيب اعتبار مقبح له والحق عندنا
اي عند الحنفية الاطلاق عن التقييد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او صفة حقيقية او اعتبارية
الاعم من كونهما لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجوه واعتبارات فلا يرد النسخ علينا
بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل فيرد عليهم النسخ بان مقتضى الذات لا يختلف
فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذي حسن حسنا ابدا وكذا القبيح
مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنه فصار قبيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنا فلا يرد علينا

لانا قائلون بالاطلاق الاعم فالفعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنا لغيره وهو لم يبق عند
النسخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصار قبيحا وكذا القبيح المنسوخ ثم من الحنفية كابي منصور
الماتريدي وكثير من مشائخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورود
الشرع في درك بعض احكامه تعالى بسبب ما بالفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون يتعلق حكم
الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادرك العقل فيه حسنا او قبحا لا بما لم يدرك العقل فيه
حسنا او قبحا فلا يستقل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى فهو عين مذهب هؤلاء
الحنفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان
هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما وعند المعتزلة
كثير غير معين فاوجب اي العقل الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى
من الكذب والسفه ونحوهما حتى يجب ويحرم على الصبي العاقل وذكر في المنتقى ثم في
الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه اي لا يكون احد من العاقلين
معذورا في ان لا يعلم خالقه بل يكون معذبا ان لم يعلمه لما يرى اي يشاهد من خلق
السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
بحيث لا مجال للارتياب فيها اقول في كشف هذه الرواية لعل المراد مما روي عن
ابي حنيفة انه لا عذر لاحد بعد مضي مدة التامل اي مدة يتامل ويتفكر فيها العاقل في
علم خالقه فانه اي مضي المدة بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب بذلك وتلك
المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البعثة كما عزاه ابن الهمام في التحرير الى ائمة بخارى وحاصل مختار فخر الاسلام

والقاضي ابي زيد وشمس الائمة الحلواني ومن تابعهم نفي التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما نص

عليه ابن الهمام في التحرير وقال الشريعة في التنقيح فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال

التفتازاني في التلويح هو الصحيح انتهى فالعجب من استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم انه عد فخر الاسلام

والقاضي ابا زيد وصاحب الميزان مع صدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في

شرح هذا الكتاب هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي والامام فخر الاسلام

وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة وغيره انتهى وبما حررنا من المذاهب للحنفية والاشعرية

والمعتزلة يتفرع اي يستخرج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاهق

الجبل اي الجبل المرتفع ولم تبلغه الدعوة فعند الاشاعرة وائمة بخارى وغيرهم من الحنفية لا يكلف

بالايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وتقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة

غير معتقد ايمانا ولا كفر لا عقاب عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة

من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقله وان لم تمض مدة التامل فلو مات قبل

تلك المدة او بعدها غير معتقد ايمانا ولا كفرا يعاقب عليه لتركه ما يستقل به العقل لنا اي للحنفية

في اثبات اتصاف الفعل بالحسن والقبح عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان

بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بارسال الرسل

كالبراهمة فلولا انه اي كل من الحسن والقبح ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن

كل من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة كذلك اي مما اتفق عليه والجواب

اي جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان وقبح مقابلة

الاحسان بالاساءة لا نسلم انه لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز ان يكون لمصلحة عامة

بجميع الخلائق فلما كانت فى الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بالحسن ولما كان فى
مقابلة الاحسان بالاساءة نقض لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالقبح وبالجملة الحكم بالحسن على الاحسان
لمصلحة عامة وجود الالذاذة وبالقبح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدم الالذاذة
لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فننقل الكلام الى رعاية
المصلحة العامة بان الكل من المتدينين وغيره متفق على حسنها وانما يضرنا لو ادعينا
انه اى كل واحد من الحسن والقبح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذى
هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وقبح الفعل الذى هو مقابلة الاحسان
بالاساءة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعيه حتى يضرنا بل المدعى
اى ما ادعيناه عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقبح على الشرع
سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب
بمنع اتفاق العقلاء على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاساءة مناط
حكمه تعالى بانا لا نسلم اتفاق العقلاء عليه لا يمسنا فانا لا نقول باستلزامه اى كل من
الحسن والقبح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع
من الشرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والقبح واستدل على مذهب الحنفية
بدليل مزيف وهو انه اذا استوى الصدق والكذب فى حصول المقصود
بان تيقن حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق والكذب فح اثر العقل الصدق
وترك الكذب لا محالة فايثار الصدق ليس الا لحسنه فعلم ان حسن الصدق ذاتى وفيه
اى فى هذا الدليل انه اى الشان لا استواء بين الصدق والكذب فى نفس الامر
من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشان لكل منهما اى كل واحد

٥١

من الصدق والكذب لوازم وعوارض منافية للوازم الآخر وعوارضه اقلها المطابقة للواقع
واللامطابقة فالصدق يلزمه وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو اي الاستواء
بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره تقدير امر مستحيل فيمتنع
الايثار اي ايثار العقل للصدق على ذلك التقدير اي على تقدير امر مستحيل وان كان
مما يؤثر في الواقع لجواز استلزام المحال المحال حاصله ان المستدل ان اراد الاستواء بالنظر
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايثار على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير امر محال فيجوز ان يمتنع الايثار على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر
في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في
تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب
مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل
وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا انتهى والاشاعرة القائلون بان الحسن والقبح ليسا بعقليين
بل شرعيين بمحض جعل الشارع قالوا في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين او لا
لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا اي لذات الفعل لم يتخلف كل واحد منهما
عن الفعل لان ما بالذات لا ينفك عن الذات وقد يتخلف الحسن عن الحسن والقبح عن القبح
فان الكذب مثلا قبيح وقد يحسن فانه يجب لعصمة نبي وحفظه من ظالم وانقاذ بري
عن القصاص وتخليصه وانجائه عن سفاك اي عمن يقصد سفك دمه ولا خفاء في ان الواجب
حسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر واشار ميرزا جان في

حاشية الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى فى الكذب لعصمة نبى وانقاذ برى لسبب تخلف القبح
عن الكذب حتى يلزم تخلف القبح عن القبيح بل الكذب باق على قبحه لاحسن فيه اصلا ومرتكبه فاعله ههنا
ليس بحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل وهو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما الكذب الذى
يحصل عصمة نبى وانقاذ برى واما ترك الكذب الذى يفضى الى الظلم على النبى وقتل البرى وا اهونهما
واقلهما الكذب ففى الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا بل لاضطرار
سقط لذمه والعدول الى الاهون موجب لمدحه والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله
من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما ولذلك قال الفقهاء من وقع فى النار وعلم انه لا خلاص له
منها الا بالقاء نفسه فى ماء مغرق له ان يغرق نفسه لا لان اهلاك النفس ليس بحرام بل لانه
هالك لامحالة والصبر على الغرق اهون من الصبر على نفحات النار قيل فى حاشية
شرح المختصر لميرزاجان يرد عليه اى على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب
وكل واجب حسن فيدخل الكذب فى الحسن والحسن عند الخصم لايكون الا ذاتيا فهذا
الحسن ذاتى فلا يجامع مع القبح فايثار الكذب ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب لاقل القبيحين
اقول فيه بحث وفيه ليس حسن الكذب ههنا بالذات بل بواسطة حسن عصمة نبى وانقاذ برى
بالعرض فكان حسنه لغيره والحسن لغيره لاينافى القبح لذاته وهذا معنى قولهم
الضرورات تبيح المحظورات يعنى لاجل عروض ضرورة يجى الحسن فى المحظور القبيح بواسطة
دفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح غاية الامر انه اى الشان يلزم القول
بان كلا منهما اى من الحسن والقبح كما انه كل واحد منهما يكون بالذات كذلك
يكون كل واحد منهما بالغير ولعلهم اى لعل القائلين بالحسن والقبح الذاتيين يلتزمونه
اى كون كل واحد منهما بالغيرية اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والقبح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن لهما اي للقائلين بالحسن والقبح الذاتيين الجواب
عن ايراد المنع بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
الحرمة والحرمة الى الوجوب الا ترى الى ان النكاح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لان
ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع ولما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما
بعده على انه اي الدليل الذي ذكره الاشاعرة وهذا جواب ثان عن دليل الاشاعرة بالعلاوة
لا يرد على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية
لا يتم علينا اي على الحنفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة
فان الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون
انه مقتضى اعتبار والحنفية ينكرون الحصر فيه قا قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن و
القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتمع النقيضان اي الحسن
واللاحسن في مثل قولنا اليوم لاكذبن غدا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب واياما كان
يجتمع النقيضان فان صدق اي صدق لاكذبن غدا بصدور الكذب عنه في الغد يستلزم
الكذب الصادر في الغد وبالعكس اي كذب لاكذبن غدا بعدم صدور الكذب عنه في الغد
يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدور الكذب والصدق حسن والكذب قبيح وللملزوم
حكم اللازم فملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح فلزم اجتماع الحسن والقبح الذاتيين في الكلام
اليومي لاكذبن غدا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لاحسن هذا تقرير الدليل على طبق ما قرره
القاضي عضد في شرح المختصر وتبعه الابهري في حاشيته لكن الاشبه بما يليق على وفق ما ذكره التفتازاني
في شرح الشرح والسيد الشريف في حاشيته بايراد قولنا وكذبه يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله وبالعكس
لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان انتفاء القبيح

وترکه حسن قال برکت الله ابادی فی شرح هذا الکتاب فیه ای فی قوله بالعکس نظر لان لکذب قولنا

لاکذبن طریقان احدهما ان نتکلم فی الغد بکلام صادق ففی هذه الصورة یتحقق الصدق والکذب و

الآخر ان لا نتکلم بکلام بل نسکت ففی هذه الصورة کذبه متحقق من غیر الصدق الا ان یقال المراد

الاستلزام فی صورة خاصة ای الاولی لا مطلقا انتهی وتقریر الدلیل علی ما قرره

الامدی فی ابکار الافکار وغیره من الشارحین للمختصر وغیره انه یلزم فی الکلام الغدی اجتماع

اعنی الحسن واللاحسن بناء علی ان صدق الکلام الغدی یستلزم لکذب الکلام الیومی وکذب الکلام

الغدی یستلزم لصدق الکلام الیومی والصدق حسن والکذب قبیح وملزوم الحسن حسن وملزوم القبیح قبیح

فیلزم اجتماع الحسن والقبح الذی هو لا حسن فی الکلام الغدی وهو اجتماع النقیضین فی الکلام

وقال السید الشریف الجرجانی فی حاشیة شرح المختصر ان هذا ایضا جید ولکن المذکور فی الکتاب

اوفق للمتن لکن التفتازانی اورد النظر علی شرح الشرح علی هذا التقریر بانه ان ارید لاکذبن غدا

فی الجملة فلا یصدق علی شیء من الکلام الغدی ان صدقه مستلزم لکذب هذا الکلام وان

ارید لاکذبن غدا فی کل خبر نتکلم به فظاهر ان کذب شیء لا یستلزم صدقه وانما الکلام فی المجموع

ولا یلزم اجتماع النقیضین اذا کان الحسن والقبح شرعیین او اضافیین اما الاول فلان عند التعارض

بین الحسن والقبح الشرعیین یسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله واما الثانی

فلاختلاف المحل اذ الفعل بجهة محل الحسن وبجهة اخری محل للقبح فیختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنقیضین

وربما یمنع ذلک ای کون حکم الملزوم حکم اللازم حقیقة بالذات فیقول لا نسلم ان ملزوم الحسن

حسن بالذات وملزوم القبیح قبیح بالذات بل بالعرض والمنع ذکره القاضی عضد فی المواقف و

الابهری فی حاشیة شرح المختصر میرزاجان ایضا فی حاشیته الا تری ان المنهی عنه

الشرک لا یکون شرا بالذات بل قد یکون خیرا بالذات مثلا نهی الرسل موجب لهلاک

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر
اي التقدير الالهي بالعرض وبالتبع للخير وانما الداخل في القدر اولا وبالذات هو الخير ولما كان
وجود الخير متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلذا
قدر الشر واوجده فكان المفضي الى الشر خيرا ايضا ويؤيد سند المنع بكلام الشيخ في الاشارات وبينه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرا في نفسه من حيث هي
كيفية ما ولا بالقياس الى علته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها وكذا الظلم
والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من
تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية
والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى وبالجملة فعلم منه ان المفضي الى الشر
لا يلزم ان يكون شرا بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شرا بالعرض وكذا حال المفضي الى
الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضي عضد
في المواقف والابهري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول ان
الحسن هو العاري عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يرشدك الى ان الالتزام المذكور نشا
من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم ان لم يكن مستلزما لحسن
اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق و
قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل العبد الخ
صادر بدون اختياره فان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح جانب وجوده على عدمه

لو يوجد اي لا يكون موجودا فحينئذ الوجود يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وترجيح

المرجوح محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجيح المرجوح فما لم يجب الممكن لم يوجد

فوجود الفعل واجب لازم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطراري لا يدخل للاختيار

فيه فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا اما عندكم فلان كل حسن

او قبيح فهو فعل المتمكن منه اي القادر عليه وكل ما هو فعل للقادر عليه فهو مختار له لان تاثير القدرة

لا يتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس

بمختار وهو المراد بالاضطراري لا يكون حسنا ولا قبيحا واما عندنا فظاهر لانا ننكر حقيقتهما مطلقا

وهذا البيان للدليل الثالث الماخوذ من حاشية ميرزاجان على شرح المختصر احسن

واخصر مما بين به في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد

الوجوب بخلاف ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون

حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح

عاد التقسيم والا فهو اتفاقي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان يكون

اولى غير واجب ومن البيان المذكور بطل شق الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الراجح

اذا كان اولى غير واجب يجوز وقوع غير الاولى ووقوع غير الاولى مستحيل لانه ترجيح للمرجوح وترجيح

المرجوح محال والجواب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اي وجوب فعل العبد بالارادة

المرجحة للفعل والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه فكان الوجوب بالاختيار والوجوب

بالاختيار اي باختيار العبد لا يوجب الاضطرار اي اضطرار العبد في هذا الفعل فان الفعل

الاضطراري ما لا يكون للاختيار فيه مدخل ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة

فانهما واجبتان لعلتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله لا نسلم لزوم الاضطرار

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين
وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول

على انه اي هذا الدليل الثالث منقوض بفعل الباري تعالى فانه تثبت من عين هذا
الدليل كون فعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترجيح
وترجيح المرجوح محال فوجب في ذلك الفعل الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا فيكون الله تعالى
مضطرا في افعاله وهو كفر فائدة عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين

هم الجبرية حقا لانهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد
اصلا لا على الكسب ولا على الايجاد بل هو اي العبد كالجماد الذي لا يقدر على شيء وهذا
سفسطة اي حكمة باطلة ومذهب فاسد لان كل عاقل يعلم بوجدانه ان للعبد نحوا من القدرة فهو خلاف
الضرورة وعند المعتزلة اي للعبد قدرة موثرة في افعاله اي افعال العبد كلها سيئاتها
وحسناتها والعبد خالق لافعاله وهم اي المعتزلة مجوس هذه الامة اي الامة المحمدية فانهم
اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما للخير وهو المسمى بيزدان والثاني
للشر وهو المسمى باهرمن وفي الحديث القدرية مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة رأوا العبد
قادرا مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرية اهل السنة لانهم يقولون بقدر

الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود
للغير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شيء فكيف تكون له قدرة موثرة يصدر بها افعاله
وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اي للعبد قدرة كاسبة بها يصدر الافعال
منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اي وجود القدرة الكاسبة له الا وجود
قدرة متوهمة يتخيلها العبد قدرة مع الفعل بلا مدخلية اي مدخلية العبد اصلا

لا فی الفعل ولا فی القدرة فعندہم اذا اراد اللہ تعالی ان یخلق فی العبد فعلا یخلق او لا صفة تتوہم

فی اول الامر انہا قدرة علی شیء ثم توجہ اللہ تعالی الی الفعل ثم یوجد الفعل فنسبة الفعل الی العبد

کنسبة الکتابة الی القلم والاشاعرة القائلون بہذہ القدرة المتوہمة الغیر الموجودة قالوا ذلک

ای ہذہ القدرة المتوہمة کاف فی التکلیف ای تکلیف اللہ لعبادہ بالافعال والاعمال

والحق انہ ای قول الاشاعرة کفو للجبر فانہم لما قالوا بالقدرة المتوہمة فلم تکن فی

العبد قدرة حقیقیة فای فرق بینہ وبین الجماد وہو الجبر فہم وان کانوا محترزین عن القول

بالجبر لفظا لکنہم قائلون بمعنی وعند الحنفیة الکسب صرف القدرة المخلوقة من

اللہ تعالی للعبد الی القصد المصمم ای الخالص الی الفعل ای فعل العبد الظاہر

تعلق الجار والمجرور الاول بصرف القدرة والجار والمجرور الثانی بالقصد فلہا ای للقدرة

المخلوقة من اللہ تعالی للعبد تاثیر فی القصد المذکور ای القصد المصمم الی الفعل ویخلق

اللہ الفعل المقصود عند ذلک ای عند صرف القدرة الی القصد المصمم بالعادة

یعنی جرت عادة اللہ تخلق الفعل عند صرف العبد ہذہ القدرة لا ان الصرف المذکور والقصد

المسطور موثران فی الفعل ولما کان ہہنا مظنة سوال بان الکلام ینقل الی ذلک القصد بان

فاعل ذلک القصد ما ذا فان کان فاعلہ العبد فہو مذہب المعتزلة وان کان فاعلہ اللہ فہو مذہب

الاشعریة فاشار الی جوابہ بقولہ فقیل ذلک القصد من الاحوال ای وصف غیر موجود

ولا معدوم فی نفسہ قائم بموجود فالاحوال ہی الامور الاعتباریة التی وجوداتہا بمنشئہا قال

ابن الہمام فی التحریر وعلیہ ای علی ثبوت الحال جمع من المحققین وذکرہ تلمیذہ ابن امیر الحاج فی

التقریر منہم القاضی ابو بکر وامام الحرمین فلیس القصد بخلق ای بخلق اللہ لان القصد حال والحال

ما لا یکون موجودا ولا معدوما والخلق افاضة الوجود بالذات کما للجواہر والاعراض ای حادث

وهو ابداء امر وليس الاحداث كالخلق بل هو اي الاحداث اهون اي اسهل
من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وستاذ الاستاذ فانه لا يجل ان يتمم
صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على
ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدة الا بأن
الخلق له تعالى فقط اي افاضة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات
الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير معلل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال لاستحالة
الحال بذاته فان الواسطة بين وجود الشيء وسلبه غير معقولة بل هو اي القصد موجود في
الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
المصمم من عموم الخلق اي خلق كل شيء لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال
العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
خلقكم وما تعملون سوى القصد المصمم لانه اي كون القصد المصمم مخلوقا للعباد ادنى ما يتحقق
به فائدة خلق القدرة في العبد التي من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد حتى ينتفي به الجبر اذ
فائدة خلق القدرة ان يؤثر في شيء وادناه ان يؤثر في هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم
لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التاثير ولانه ادنى ما يتحقق به اي
بكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اي تكليف العبد بالافعال والاعمال لان تكليف
غير القادر مما يستحيله العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اي ما ذهب اليه الحنفية كانه واسطة
بين الجبر الذي هو مذهب الجهمية والاشاعرة والتفويض الذي هو مذهب المعتزلة حيث
فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذهبهم ليس بجبر محض بل قالوا بان لقدرة العبد تاثيرا
في القصد فيجعل العبد مختارا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اي قبيل

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شأنه افادة
الوجود للغير فكيف يفيد الممكن الوجود للقصد هذا توضيح ما قاله بركت الله ابادي وقال بعضهم اشارة
الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة تقتضيان ان يكون للعبد صنع واما
ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم تخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص وعندنا
ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئي به تنبعث
ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية
تتعلق بالفعل وتحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها
الارادة الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وقد حررنا
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد بعد
الامر الجزئي مبادي جزئية قريبة كالتخيل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومبادي كلية بعيدة
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار وبالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع امورا
جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادي الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر الى
المبادي القريبة الجزئية مختار وانها اي الفطرة الالهية لاحدى اي انفع من تفاريق
العصا اي قطعات العصا المكسور هذا مثل يضرب في شيء كثير النفع وللعرب في قطعات العصا المكسور
فوائد فلهذا يقال ان هذا انفع من تفاريق العصا وقالت الاشاعرة في الاستدلال على
كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اي عقليا لذات الفعل
او لصفة او لاعتبار لا بمجعل جعل الشارع لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم اي في الايجاب

او التحريم او نحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول والحكم على
خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبيح من الله تعالى فوجب
منه تعالى الحكم بالتحريم مثلا فيما قبح عقلا وبالايجاب مثلا فيما حسن عقلا فلا يكون مختارا في الحكم
وهو باطل بالاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى للحكمة
لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاها لاجل الحكمة بالاختيار
والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار و قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن و
القبح شرعيين خامسا انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقليا لا شرعيا
لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحا قبل البعثة لان
القبح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز العقاب قبل البعثة
منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان ههنا مظنة
سوال بانا لا نسلم انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الاية اذ الاية تدل على نفي وقوع العقاب
لا على نفي جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اى التعذيب قبل
البعثة وشاع هذا التركيب من حيث الاستعمال في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى ما كنا
ظالمين و ما كان لله ان يتخذ من ولد ولو اريد الوقوع فقيل وما نعذب ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف
ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا
اقول في الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما يقتضي
جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والاية المذكورة انما تدل على عدم جواز
التعذيب نظرا الى الحكمة والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل

لا ينافي عدم الجواز اي عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة كيف يجوز التعذيب نظرا الى الحكمة والحال انه حينئذ اي حين عدم البعثة قد كان لهم اي للناس العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك اي الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا فانا معذورون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اي ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعذاب لئلا يعتذر الناس ويقولوا انا معذورون ويكون للناس بيان العذر على الحجة واقول ايضا في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة اي كون الحسن والقبح عقليين وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اي جواز العقاب فرع الحكم ونحن اي معشر الحنفية لا نقول به اي بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعتزلة القائلين بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور مشائخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل في درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اي المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور العذاب المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبي الرسل بدلالة السياق اي بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اي اهلكنا فمعنى الآية ما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولا ورد جواب المعتزلة بانا سلمنا التخصيص لكنه لا يجدي نفعا فان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادنى على ترك الايمان والشكر قبل تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركهما قبل ذلك اولى والمعتزلة اوّلوا الرسول الواقع في الآية بالعقل فانه اي العقل رسول باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى نبعث رسولا باشنا هو العقل الى غير ذلك من تاويلاتهم منها
ان خصوص الرسول ليس بمراد بل المراد المنبه من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى و
ماكنا معذبين حتى ننبههم بعض التنبيه ومنها ان المعنى ماكنا معذبين بترك الشرائع التي
لا سبيل اليها الا التوقيف ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل اي اسكاتهم و
عجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة والافحام بالفاء والحاء المهملة عند امرهم اي امر الرسل
المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فيشكو عليهم المكلف فيقولون
لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لانها حجج موصلة الى ما ادعيناه فيقول المكلف المستنكر
لا انظر في المعجزات ما لم يجب علي النظر في المعجزات اذ ان امتنع عما لم يجب علي ولا يجب
علي النظر في المعجزات ما لم انظر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجوب النظر
في المعجزات متوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل واحد من
النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل
الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل
علينا لانا نمنع المقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر لان وجوب النظر في المعجزات
عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى الفطرية
القياس يعني من القضايا النظرية التي قياساتها معها مثل الاربعة زوج فوجوب النظر
يعلم بالعقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا النظرية
الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بديهية وليس كذلك لتوقف وجوب
النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وقد انكرها السمنية وفي الالهيات خاصة

وقد انكره السندسونج على ان معرفة الله تعالى واجبة وقد جحده الحشوية وان المعرفة لا تتم الا

بالنظر وقد منعه الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر

الدقيق ولذلك اختلف فيه فبطل ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس

والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب فى المختصر وغيره فى غيره

وقرره القاضى عضد فى شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة لا يجب النظر ما لم انظر وتقريره

انا لا نسلم ان الوجوب اى وجوب النظر فى المعجزة يتوقف على النظر فى المعجزات

فانه اى وجوب النظر فى المعجزات او مطلق الوجوب الشامل له ولغيره المفهوم من وجوب النظر

ثابت فى نفس الامر بالشرع نظر المكلف فى المعجزات او لم ينظر ثبت الشرع عنده

او لم يثبت لان تحقق الوجوب فى نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب ان توقفت

تحقق الوجوب فى نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب فى نفس الامر

متوقف على تحقق الوجوب فى نفس الامر ضرورة مطابقته اياه وليس ذلك اى وجوب

النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف

النائم والمجنون بالجنون المطبق والصبى العاقل لان الغافل من لا يفهم الخطاب النازل عليه

والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اى المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب

النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقق التكليف

والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة

فى دفع هذا الجواب بانا سلمنا ان وجوب النظر فى نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف

وجوب النظر الا بامر الرسول فالمكلف لو قال حين قال له الرسول انظر لا امتثل امرك

بالنظر ما لم اعلم بوجوب الامتثال اذ لا له اى للمكلف ان يمتنع عما لم يعلم

وجوبه فلان يمتنع عن النظر فانه غير عالم بوجوبه ولا علم الوجوب بالامتثال عالم

امتثل امرك بالنظر لكان هذا القول بمحل من المساغ اى الجواز فيلزم الافحام

اى اسكات الرسل وعجزهم والحق فى الجواب ما اجاب به الفاضل مرزا جان فى حاشية شرح المختصر

توضيحه ان افحام الرسل وان كان جائزا بالنظر الى الادلة والنظر لكن الله تعالى لا يوقعه

لطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا

بعباده عقلا عند المعتزلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة

عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية بارادة المعجزات

للمكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه

اى الحكم بالحسن والقبح لولاه اى لولم يكن عقليا لم يمتنع الكذب على الله تعالى

اذ امتناع الكذب على الله تعالى لقبح الكذب ولا قبح للاشياء عقلا على هذا التقدير ليثبت قبح

الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشرعى فلا يتصور فى حقه تعالى لترتبه على النواهى الشرعية

المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمتنع اظهار المعجزات

على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب وقيل معناه جاز الكذب على النبى المظهر للمعجزات

فينسد باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبى الصادق لا يمتاز من الكاذب واما على

المعنى الثانى فلا يتيقن على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه

اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى فى النقص حاصله ان الكذب قبيح

بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع فى القبح بمعنى صفة

النقصان بل النزاع فى القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما فى المواقف من ان النقص

فى الافعال كالكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب يرجع الى القبح العقلى الذى



لا يمتنع ... على الله تعالى الكذب ... ان امتناع القبح العقلى يستلزم امتناعه ... يجوز ان يمتنع لذاته او لاجل العادة او لدليل ... لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء الحكم ... بالمدلول ... فتدبر ١٢ منه

انكره الاشاعرة وحاصل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
ونقص في الصفات كالجهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
بمعنى استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح و
الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل للحسن بمعنى
صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى والقبح المتنازع فيه
لا يكون في غير الاختياريات فهو ممنوع بانا لا نسلم رجوع النقص في الافعال الى القبح العقلي
المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي الوجوب الذاتي الذي
هو الكمال كيفما اي صفة كان ذلك المنافي او فعلا من الاستحالات العقلية
التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص بكون الكذب المنافي للوجوب من
الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته ودون الفعل المنافي للوجوب
الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لا من الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اي لكون
ما ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان من الاستحالات العقلية اثبته اي اثبت كون
الكذب نقصا مستحيلا العقلاء من الحكماء الذين هم غير متدينين بدين لا يستندون
اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعرة القائلين بجواز تعذيب الطائع
اي المطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائع كما هو اي الامتناع مذهبنا
اي الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اي تعذيب الطائع نقص مستحيل
عليه تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصا عندهم امتنع تعذيب
الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سيان في النقصية وهو خلاف
مذهب الاشاعرة وقوله ففي الاستدراك اشارة الى ان الجواب بانه نقص غير تام مسلم

قال الاشعري على التنزل اي الانتقال من المذهب الحق الذي هو في غاية العلو اعني
بطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانخفاض اعني تسليم كون العقل
حاكما يعني قال الاشعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما بابطال وجوب شكر المنعم
على العبد المنعم عليه و بنفي حكم العقل في خصوص هذا قال الابهري في حاشية شرح
المختصر ان المراد بالتنزل هو الانتقال من مذهبهم و هو ان العقل ليس حاكما في الاحكام
الشرعية اصلا الى موافقة الخصم و تسليم ان العقل حاكم في الجملة انتهى و قال السيد في حاشيته
على شرح المختصر و كان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها و بيان فسادها بيان ان المسئلتين
يعني وجوب شكر المنعم و كون الحكم لافعال العقلاء قبل الشرع [illegible] من فروعها
المعتبرة و اظهار سقوط كلامهم في فرعهم بناء على اصلهم كسقوط كلامهم في اصلهم انتهى شكر المنعم
ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الآمدي في الاحكام شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو
معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة و انما هو عبارة عن اتعاب النفس و الزامها المشقة
لها بالاجتناب عن المستقبحات العقلية و العزم الى الخصائل الحسنة كذلك و قال
الاسنوي في شرح المنهاج و ليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله رب العالمين
و الشكر لله تعالى و نحوه بل المراد اجتناب المستخبثات العقلية و الاتيان بالمستحسنات
العقلية و المنعم هو الباري سبحانه و تعالى انتهى و قيل ان المراد بالشكر صرف العبد
جميع ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته و السمع
الى تلقي اوامره و نص عليه السيد و الابهري و ميرزاجان الشيرازي في حواشيهم على
شرح المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم و قد نص صدر الشريعة
في التوضيح على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا و في كشف البزدوي عن القواطع

وذهب طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل
والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قيد واليه ذهب كثير
من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
واليه يميل الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلاميه ايضا واستدل على مذهب الاشعري
في مختصر ابن الحاجب والمنهاج والتحرير وغيرها بانه اي بان الشكر لو وجب
عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
لله تعالى لتعاليه عنها اي عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
مضرة والله تعالى منزه عن ذلك ولا للعبد اما في الدنيا فلانه اي
الشكر مشقة على النفس لاحظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في
الدنيا واما في الآخرة فلانه اي الشان لا مجال اي لا طاقة للعقل
في درك ذلك اي امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذي لا يدرك
بالعقل اقول في الجواب عن هذا الاستدلال اخذا مما ذكره السيد في حاشيته
على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل
بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة
الاخروية فكيف يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه
المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح كما هو اي التسليم بمعنى التنزل
لان معنى التنزل القول بعد تسليم ما ادعاه المدعي القول بانه اي الشان
لا مجال للعقل في درك الآخرة مشكل اذ تسليم كون العقل حاكما تسليم
المجال له على انه اي الشان لو سلم هذا الاستدلال لا يستلزم

٦٩

هذا الاستدلال على عدم الوجوب مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجري

في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شئ ما لوجب لفائدة آه والظاهر من التنزيل

ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد التسليم المطلق اي مطلق الوجوب

في لفظ الظاهر اشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب

الشكر فكلامنا فيه مع قطع النظر عن صحة المتفرع عليه اعني الحكم مطلقا مع ان المشقة لا تنفي

الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المستدل الشكر مشقة مسلم لكن لا نسلم

ان المشقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشقة فوائد كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة

الظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا

جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب البلايا جمع بلية

قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا في الآية

لما قال ان المشقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من اعظم المشاق مع انه

موجب لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا

بالمعارضة على مقدمة دليل الاشاعرة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا

ان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اي الشكر يستلزم

الامن من احتمال العقاب بتركه اي ترك الشكر وهو دفع المضرة

وكلما كان كذلك اي كل شئ كان مستلزما للامن من احتمال العقاب

بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعورض بما قالت المعتزلة

في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحرير وغيرهما بوجهين

اولا بانه اي الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع القوى

في ملك الرب المشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلقا لاجله
فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغير اذنه
والتصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه
المعارضة بهذا الوجه بانا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وان كان تصرفا بغير الاذن
الشرعي لكن لا نسلم انه تصرف بغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن
العقلي وهذا الاذن اذن من الله تعالى فان العقل رسول باطن عند المعتزلة
على انه اي التصرف في الشكر مثل الاستظلال بجدار الغير والاستصباح
بمصباح الغير فكما انهما لا حاجة الى الاذن فيها فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر لعدم
تضرر المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه اي الشكر على نعمه يشبه
الاستهزاء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة
الى مملكة المنعم وعظمته وثانيهما ان لا يكون شكرا بما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد
ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمته وملكوته والشكر الذي فعل العبد لاجلها لا يليق بكبريائه لانه عنوا
بهذا الشكر النظر في معرفة الله تعالى ليعلم انه واحد قادر عالم فمثله كمثل فقير تصدق عليه ملك عظيم
يملك البلاد شرقا وغربا بكسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عباده
بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك فطفق الفقير
يشكر في المحافل العظيمة باشارة الاصبع الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك و
اعطاني كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم يليق هذا المنصب لذلك الملك يعد استهزاء
فالشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرجان
في حاشيته على شرح المختصر لم نقل انه استهزاء لانه مندفع بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد

لكن ذلك مما يعد استهزاء وكان فى صورته ففيه سوء الادب يجب ان يحترز عنه
وذلك كما قال الاشاعرة ان اسماء الله تعالى توقيفية لاحتمال سوء الادب
فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سوء الادب فتامل انتهى وهو
اى المذكور فى المعارضة بالوجه الثانى ضعيف لانا نمنع الكبرى بانا لا نسلم
ان كلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فان المعتبر عند الله الاخلاص بالنية الخالصة
فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم فى الجملة بالنية الخالصة فهو خير البتة
وايضا لا نسلم ان الشكر يشبه الاستهزاء فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف
يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء او التشبيه بالاستهزاء
قبيح والقبيح لا يكون واجبا فتدبر اشارة الى الدقة مسئلة لا خلاف
لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او العقل فى
ان الحكم وان كان اى الحكم فى كل فعل قديما عند اهل السنة فان الحكم
عندهم عبارة عن خطاب الله الازلى القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء
وتخييرا والحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرمة
وغير ذلك وهذه الامور معللة لعلل حادثة بارادة العبد عندهم فتكون حادثة
فيكون الحكم حادثا لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة اى قبل ارسال الرسل
بعض منه اى من الحكم بخصوصه اى من حيث انه خاص يعنى لا خلاف
لاحد من الفريقين اعنى اهل السنة والمعتزلة فى ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه
بخصوصه قبل البعثة وان كان الحكم قديما عند اهل السنة فالكل متفقون فى
عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية

قائلون بانه لا يعلم شئ من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قائلون
بعدم علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة القائلين
بعقلية الحكم فلانه اى الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع مقتضى
ذات الفعل لكن منه اى من الفعل ما اى فعل لا يدرك العقل
علة الحسن والقبح فيه اى فى هذا الفعل فلا يعلم الحسن والقبح فكيف يعلم
الحكم الذى بناءه عليهما كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان
واما عند غيرهم اى غير المعتزلة فلان الموجب اى موجب الحكم وان كان
الكلام النفسى القديم لكن انما كان ظهوره اى ظهور الحكم بالتعلق اى
بتعلق الكلام النفسى القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو
اى التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص اى معين قبلها
اى قبل البعثة فلا حرج فى شئ من الفعل والترك عندنا اى عند
اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا خلافا
للمعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يقيد ببعض الاحكام التى
قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة
ان الاصل فى الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخى
والعراقيون والشافعية وفى التفسير الاحمدى هو مذهب طائفة وفى الدر المختار
هو راى المعتزلة وفى حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه
كمروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعى ليس عندى شئ لانه
لم ينقل عنه فى صحيح الا ما يوافق التوقف او الحظر كما ذهب اليه غيرهم

الاباحة ... بعارض النهى كذا فى التقرير ١٢ منه رحمه الله ... قوله غيرهم منهم ابو منصور الماتريدى وصاحب الهداية ... اهل الحديث ١٢ منه رحمه الله

فی شرح المنار للمصنف هو مذهب بعض اهل الحدیث وفی الحاشیة والصحیح ان الاصل
فی الافعال التحریم وهو مذهب علی والائمة من اهل البیت ومذهب الکوفیین
منهم ابو حنیفة وفی التفسیر الاحمدی الاصل عند الجمهور الحرمة والاباحة عند البعض
الاصل هو الحرمة فی کل حال وفی الاشباه نسبها الشافعیة الی ابی حنیفة وقال
صاحب الاسلام فی اصوله ان بعد ورود الشرع الاباحة فی الافعال الکائنة
فی الاموال کالبیع والاکل مثلا والحظر فی الافعال الکائنة فی الانفس
کالقتل وقطع العضو والایلام بالضرب والتصرف علی الفروج مثلا فقیل
هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالادلة السمعیة ای دلت تلک الادلة
علی ان ما لم یقم فیه دلیل التحریم ماذون فیه عند اهل الاباحة
او ممنوع عنه عند اهل الحظر وقوله فقیل خبر لقوله اما الخلاف المنقول آه
وهو جواب سوال مقدر تقریره انه لما تحقق انه لا حکم عند الاشاعرة قبل الشرع
فکیف یصح عنهم القول بان الاصل الاباحة او الحرمة لان کلا من الاباحة والحرمة حکم و
لا حکم قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالادلة السمعیة
لا قبله وفیه ما فیه اشارة الی ان الظاهر من کلام الاصولیین ان هذا الخلاف
فی الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختیاریة
وهی التی یمکن البقاء والتعیش بدونها اے بدون هذه الافعال
کاکل الفاکهة مثلا فی البقاع التی غذاء اهلها غیر الفواکه والثمار لا فیما
غذاء اهله الفواکه والثمار وفی التفسیر اشارة الی ان الاختیاریة ههنا لیست
بالمعنی المشهور الی ما قد دلت فیه قبل الشرع جهة محسنة ای موجبة

قوله وفیه ما فیه اشارة الی ان الذی یتبادر من کلامهم ان الخلاف قبل الشرع ومن ثم لم یجوزوا رفع الاباحة

للحسن او جهة مقبحة اي موجبة للقبح يعني الى افعال يوجد فيها طريق يقتضي العقل
بسببه حسنها او قبحها فينقسم ما تدرك فيه تلك الجهة الى الاقسام الخمسة
المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه اعني لا تخلو تلك
الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان يشتمل احد طرفيها من
الفعل والترك على قبح اولا وعلى الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح فهي
محرمة واما ان يشتمل الترك على القبح فهي واجبة وعلى الشق الثاني فاما ان يشتمل احد طرفيها
على حسن اولا وعلى التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن فهي مندوبة واما
ان يشتمل الترك على الحسن فهي مكروهة وعلى التقدير الثاني وهو الذي لم يشتمل واحد من الفعل
والترك على حسن فهي المباحة والى ما ليس كذلك اي الى ما لا تدرك فيه
جهة محسنة او مقبحة يعني قسم الافعال الاختيارية الى افعال تدرك فيها جهة محسنة
او مقبحة والى افعال لا تدرك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اي للمعتزلة
فيه اي فيما لم يدرك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحة اي
عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لاسيما
العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة او شرب الخمر
فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما
الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة لعارض النهي كذا في التقرير شرح
التحرير وفي شرح المنهاج للاسنوي فهي مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض
الفقهاء اي من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب انتهى بلفظه

الحكمة للخالق اي خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعني لو لم تكن
الاشياء مباحة فاتت حكمة الخالق وفائدته التي هي انتفاع العبد واذا انتفت
الحكمة صار الخالق عبثا فالاباحة لتحصيل الحكمة وتحصيل الحكمة لدفع العبث فقوله تحصيلا
مفعول له للاباحة وقوله دفعا مفعول له لقوله تحصيلا ودفعا بمنع
الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمة الخالق حتى يلزم العبث لجواز
ان الله تعالى خلق الاشياء ليشتهيها الخالق فيصبر فيثاب عليه فتحصل
الحكمة فيندفع العبث وذكر ابن الحاجب في المختصر هذا المنع بقوله قلنا معارض
بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب انتهى قال الشارح القاضي عضد في شرح المختصر
بقوله والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه خلقه
ليشتهيه فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى والثاني
الحظر اي الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد
وبعض الحنفية والشافعية كما في التقرير وهو مذهب طائفة من الامامية
وابن ابي هريرة من الشافعية كما في شرح المنهاج لئلا يلزم التصرف
في ملك الغير بغير اذنه يعني لو لم يكن الاصل الحظر بل يكون الاصل
الاباحة يلزم التصرف في ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشياء كلها
ملك الله بغير اذنه وقد مر في مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه اذن
عقلي وقد يكون التصرف في ملك الغير بدون الاذن جائزا اذا لم يلحق المالك
ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستظلال بجدار الغير
ولا يرد عليهما اي على القول بالاباحة والقول بالحظر انه كيف يقال

قوله وذكره بالمنع شارح الحاسي في شرح المختصر من انه انما خلق الله تعالى الاشياء ليشتهيها العبد فيصبر فيثاب عليه

بالاباحة والحظر العقليين قبل الشرع وقد فرض انه لا حكم
له اي للعقل بحسن و لا قبح فيه اي فيما لا ندرك فيه جهة محسنة او
مقبحة كاكل الفواكه يعني ان الكلام في فعل لا ندرك فيه جهة محسنة او مقبحة
فلو كان ذلك الفعل مباحا او محظورا لكان مما ندرك فيه جهة محسنة او
مقبحة وهو خلاف المفروض فالقول بالاباحة او الحظر مع هذا المفروض جمع
بين المتنافيين كلا ان الفرض اي المفروض ان لا علم لعلة الحكم تفصيلا
اي في فعل فعل ولا ينافي ذلك العلم اجمالا فحكم العقل فيه بالاباحة
او الحظر اجمالا بحسب العلم الاجمالي لا ينافي عدم ادراك جهة محسنة او مقبحة تفصيلا
وربما لا يدرك شيء تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة في الشكل الاول بالقياس الى
كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لاشتمالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا في قولنا كل متغير حادث فانه مشتمل على قولنا
العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير هذا توضيح ما ذكره التفتازاني في شرح الشرح
انتهى اما ما ذكره القاضي عضد في آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية
شرح المختصر اقول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجمال في اكل الفاكهة مطلقا
فيعلم الحكم المخصوص لفعل فعل كاكل فاكهة الرمان مثلا بضم الصغرى السهلة الحصول
الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من [illegible] اللهم الا ان يقال المراد الحكم المفروض
ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى اقول يرد عليهما اي على القول بالاباحة و
القول بالحظر انه يلزم جواز اتصاف فعل واحد وهو الذي لم ندرك فيه جهة محسنة
او مقبحة بحكمين متضادين وهما الوجوب الاباحة او الحظر في نفس الامر فان فرض علم العقل

بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلا في نفس الامر والاكن لنفتيم الاباحة
او الحظر فيلزم اتصاف هذا الفعل بالوجوب والاباحة او الحظر في نفس الامر
وهما حكمان متضادان ولا ينفع في دفع الايراد الاجمال والتفصيل لان
اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض اي التضاد وههنا
الاجمال في علة معرفة لا في محل الحكم فالمعروض للنقيضين اي المتضادين شيء
واحد فتامل لانه لا يلزم اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر بل
بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لا في نفس الامر على انه لا تضاد بين
الاباحة بمعنى عدم الحرج في الفعل وبين الوجوب **الثالث التوقف**
بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمه حكما معينا من الخمسة و
لا ادري ايها واقع وهذا المعنى هو مختار الامام في المحصول والمنتخب والبيضاوي
في المنهاج وبه يشعر كلام ابن الحاجب في المختصر وقول القاضي عضد في شرحه وذكر
عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي قال عبد القاهر البغدادي
ويفسر التوقف عندهم اي من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله
من الله ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور فانه ذكر في شرح
التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة هذا القسم
يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا
ان يقدر ما يحتاج اليه البقاء لنفسه والتوقف قول لبعض الحنفية منهم ابو منصور
الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
التقرير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي من الشافعية

قوله فتامل اشارة الى ان ما يدفع الايراد ... زعم اهل المذهبين و ... بالحكم بالحكم مع عدم العلم بالحكم المخصوص في نظر الشارع نظرا الى خصوصية الفعل ويمكن ان يجاب بان الحكم الاجمالي



موقوف الى ورود الشرع بالخصوص ... واذا كان ... يجب العمل ... مع عدم ... اتصاف الفعل بالحكمين فتدبر ... والله تعالى اعلم

واختاره الامام فخر الدين واتباعه وذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكر ابو منصور عبد القاهر البغدادي وهذا اي الوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وضرار وبشر المريسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قال عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزدوي قال بعض اصحابنا في المشرع ناقلا عن المنتقى بنفض والصحيح من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف حتى يرد الشرع ذكره البيري في حاشية الاشباه وفي شرح المنار للمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الاصل فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا اصح شيء عندي في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذهب ابي بكر وعمر وعثمان واشباههم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح من مذهب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة رأي المعتزلة انتهى وذكره المحلي في شرح جمع الجوامع واشار بقوله لهم اي المعتزلة الى نقله عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهائنا اي ابن ابي هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن اصول المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري بالوقف مراده نفي الحكم فيها انتهى اقول موردا على القول بالتوقف هذا اي كون الحكم المعين من الخمسة ثمة عدم العلم بان ايها واقع يقتضي الوقف في الخصوصية اي عدم العلم بالحكم نظرا الى الفعل بخصوصه ولا يقتضي عدم العلم بالحكم من قاعدة كلية فلا ينافي العلم بحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقاعدة كلية جعلية فيكون ذلك الحكم حكما واقعيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتدبر لعله

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى الفعل
بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل حاصل قوله
اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي التوقف
في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا بنا في العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول
بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مرادهم
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم ثم للتنبيه الحنفية
بعد اثباتهم اتصاف الافعال بكل من الحسن والقبح لذاتها اي بمعنى ثبت في
ذات الافعال ولغيرها اي بمعنى ثبت في غيرها انها قسموا الافعال بالاستقراء
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اي التصديق
القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلا يسقط
وجوب الايمان بهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان بضده
وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
في الاوقات المكروهة فسقطت فقوله منعت آه جملة مستانفة لتعليل السقوط
والى ما هو حسن لغيره اي لغير ذاته وبواسطة غيره ملحق بالاول اي بما هو
حسن لنفسه وهو اي الملحق بالاول فيما اي في الغير الذي لا اختيار
للعبد فيه اي في ذلك الغير وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا حتى
لا يتصف بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم
والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكوة مشروعة
لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف البيت

ولما لم يكن بد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا
الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة والنفس والبيت وكون شرف البيت
مما لا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختياريته دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها ليس
باختيار العبد بل بمحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله
موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت انتهى واقره التفتازاني في التلويح رد الكلام
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها واما ما عليه الجمهور من ان الغير والوا
سطة هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذلك انتهى وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن لنفسه
فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها
اي الجهاد والحدود وصلوة الجنازة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى
في الاولين والتشبيه بعبادة الجماد في الثالث لكنها حسنة بواسطة
الكفر والمعصية واسلام الميت فلو لم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد
المعصية لم تجب الحدود ولم يكن الميت مسلما لم تجب صلوة الجنازة والمنا

اعتبرت الوسائط في هذا القسم لا في القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم
اعني الكفر والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور او اعلاء كلمة الله
والزجر للجاني عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدر الشريعة
باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا اقسام القبيح
فمن القبيح قبيح لعينه قبحاً لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبيح لعينه قبحاً
يقبل السقوط كاكل الميتة يسقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره غير ملحق بما هو حسن
لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعراضاً عن ضيافة الله تعالى
وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لافضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي
هو ملحق بالقبيح لعينه لم ار بيانه في كلام القوم وان كان مثاله الغصب فانه
انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة وصار الغصب قبيحاً بالذات
الامر المطلق مجرداً عن القرينة الدالة على خصوص الحسن من الحسن
لنفسه او لغيره فقوله مجرداً حال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
لنفسه يعني يقتضي حسن المامور به لعينه لا يقبل السقوط اصلاً كما
اختاره شمس الائمة السرخسي هذا النقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال
والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المامور به لعينه ولم يوجد في كتابه
اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لغيره كما في البدائع ظاهر العبارة يدل
على انه مختار صاحب البدائع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال
لما اقتضى الامر الايجاب وهو اعلى انواع الطلب اقتضى اكمل انواع الحسن
الشرعي وهو كون المامور به حسناً لعينه الا بدليل وهو اختيار شمس الائمة

وقيل بل لغيره لثبوته اقتضاء انتهى لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء اي لضرورة كون الامر حكيما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تتقدر بقدرها فثبت به اي بالاقتضاء الادنى الذي يكفي لدفع الضرورة وهو الحسن لغيره

## الباب الثاني من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التي في الاحكام من مقالات المبادي في بيان الحكم

وهو اي الحكم عندنا اي عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام قاله القاضي عضد في شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل اللغة ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وهو المراد ههنا اللهم اذا اريد بالحكم المعنى المصدري فيحمل الخطاب على المعنى الاصلي كذا ذكره السيد في حاشية شرح المختصر وقال الفاضل القراباغي في حاشيته اقول ما سياتي في الشرح اي شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل يلائم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضي ان يراد المعنى المنقول اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجه منه على انه معنى مجازي له انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان الخطاب هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفساني لان الحكم الشرعي لا توجيه ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز من باب اطلاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتهى قال الآمدي في الاحكام

الباب الثاني في الحكم

قوله افعل القول الذي هو فعل لا المعنى المصدري ويدل عليه قوله فيما بعد ان تسمية الكلام في الازل خطابا وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي ... كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا فتدبر منه رحمه الله

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه فاحترز باللفظ
عن الحركات والاشارات المفهمة وبالمتواضع عليه عن الالفاظ المهملة وبالمقصود
به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو
متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما يشير
عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وباضافة الخطاب
الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا
لله تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليهما المامور
فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا
الا لله يجاب بان ذلك الوجوب ايضا بايجاب الله تعالى وامرهما كاشف
عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اي البالغ العاقل خرج به
ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى
وفي التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقاضي عضد الدين وفي شرح السبكي
الاوضح لفعل المكلف مقام قول ابن الحاجب وصدر الشريعة وغيرهما
بافعال المكلفين ليتناول ما لا يعم من احكام مخصوص النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وشهادة خزيمة وحده اقتضاء اي طلبا وهو اما طلب الفعل وطلب الترك
وكل واحد منهما اما حتما او غيره او تخييرا اي اباحة فخرج والله خلقكم
وما تعملون لانه ليس منه اي من الحكم فانه وان كان خطاب الله تعالى
المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار
بحال لهم وههنا اي في حد الحكم المذكور ابحاث اربعة الاول انه اي

الحد المذكور لا ينعكس اي لا يكون جامعًا فانه يخرج منه اي من الحد المذكور
الاحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شيء بشيء بكونه سببًا او شرطًا او
ركنًا او مانعًا كالخطاب بان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها
والقراءة ركن لها والنجاسة مانعة عنها فمنهم اي من الاصوليين من زاد
في حد الحكم قيدًا او وضعًا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل
بجعله فان الدلوك انما صار سببًا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله اياه
سببًا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهمام في التحرير والاوجه
دخول الوضعي في الجنس اذا اريد الاعم ويزاد او وضعًا انتهى وذهب صدر
الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعقبه التفتازاني في التلويح
ومنهم من لم يزد قيد وضعًا فتارة يمنع خروجها اي خروج الاحكام
الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء
الصريحي وهو الاقتضاء بدلالة واضحة كما يدل اقم الصلوة على اقتضاء اقامة
الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحًا وكذا التخيير اعم من
الصريحي والضمني وفي الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمني اذ معنى جعل الدلوك
سببًا لوجوب الصلوة وجوب الاتيان بالصلوة عند الدلوك ومعنى جعل
الطهارة شرطًا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس وفي
التقرير شرح التحرير ان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده اي السبب فمعنى
جعل الدلوك سببًا او دليلًا للصلوة وجوب الاتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء
ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

اي على ما وهم لان القضية من حيث هي خبر لا تدل على الحكم التكليفي وانما يفهم من مثل قوله اعتبروا [illegible] منه رحمه الله تعالى

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي وممن اشار الى
توجيهه بهذا القاضي عضد الدين وانما نفاه المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام
صاحب التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان ما قص الله ورسوله علينا من الشرائع السابقة
حجة والة على بيان الشرائع فيكون دالا على الاقتضاء الضمني فعلى تقدير تعميم الاقتضاء
يلزم كونه حكما مع انهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون الحد مانعا فاجاب عنه بقوله
والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتبار ان اعتبار
انها حكاية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام
ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار بما لم يدل عليه دليل ما نع عنه
فهي بهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فلزوم كونها
حكما ممنوع وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع
وهذا هو ماخوذ مما قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا
لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله افعل كذا حتى يثاب بثوابهم او لا تفعل كذا
حتى لا يعاقب بعقابهم على ما في بعض الحواشي اذ دلالة القصة على افعل ولا تفعل
غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم افعل ولا تفعل من مثل
قوله اعتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا لوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم
عليه اي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء والمقدم لا يكون مندرجا في المؤخر
فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم

قوله لا يضر فان الاقتضاء الاعم يصدق على السببية مثلا وان لم يصدق عليها الاقتضاء الصريح فالاعم لا يتأخر

يعني للاقتضاء معنيان الاول خاص والثاني عام وما هو موخر عن الوضع معنى
خاص ويقال له اقتضاء صريحي وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء
الصريحي والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعني العام لا بالمعنى الخاص
وتارة بمنع كونها اي كون الاحكام الوضعية من المحدود اي من الحكم
فانا لا نسمي الاحكام الوضعية حكما وان سمى غيرنا حكما ولا مشاحة
اي لا مضائقة في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
اصطلاح غيرنا قال المحلي في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاتي فليس من
الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثاني من جانب المعتزلة ان
الخطاب عندكم اي عند اهل السنة والجماعة اي الكلام النفسي يعني اريد
بالخطاب ههنا الكلام النفسي القايم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
لا الكلام اللفظي الدال عليه وهو قديم كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
لثبوت النسخ في الاحكام والناسخ لامحالة كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر
بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه كالحكم
لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
والجواب انا لا نسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اي تعلق
الحكم بالعبد وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
هو الحكم باعتبار نفسه وهو قديم ازلي ثابت بذاته تعالى كالخطاب فيصح تعريفه
بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حد الحكم منقوض باحكام افعال الصبي
من مندوبية صلوته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو مذهبنا ووجوب

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما اتلفه الصبي من مال الغير او لا ثم اداؤه
على الولي واجيب بانه اي الشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي
التحريض اي تحريض الولي الصبي على الاعمال فمعنى كون صلوته مندوبة ان الولي
مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع وله اي للولي الثواب اي ثواب التحريض وعليه اي على الولي
الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي فمعنى وجوب ضمان ما اتلفه الصبي عليه
وجوب اداء ضمان ما اتلفه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقلي
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تتعلق بالمطابقة اي يكون المأتي
به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من الشرع يعرف صحته وفساده بالعقل قوله وفيه ما فيه
اشارة الى ما قيل من ان صلوته مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
مندوبا لكن الفاضل الفراباعے في حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرف فتامل انتهى ولعل في قوله فتامل
اشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا بعيد غاية البعد كيف ويلزم ان
تكون صلوة الصبي الذي لا ولي له لغوا واجيب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتب
الثواب له اي للصبي على فعلها على صحتها ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه
من فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا في قوله فيه ما فيه
اشارة الى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر
مغائر له مترتب عليه واجاب عنه التفتازاني في التلويح واقتفاه الميرزاجان في

قوله وفيه ما فيه اشارة الى ما قيل ان صلوة الصبي مما يثاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون مندوبا والقول بانه لا ثواب للصبي اصلا بعيد في غاية البعد كيف و يلزم ان تكون صلوة الصبي الذي

حاشیہ شرح المختصر بان من عرف الحکم بهذا التعریف لا یرد الاعتراض علیه فانه
مصرح بان لا حکم بالنسبة الی الصبی الا وجوبا واما الحق من باله وذلک علی
الولی وایضا فیه اشارة الی ان الصحة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
ما ذکرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلی لکنها لیست مما نحن فیه والمراد فی
کون بیع الصبی صحیحا الصحة التی هی مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلی بل هو امر
شرعی البحث الرابع انه ای الشان یخرج عن حد الحکم ما یثبت ای
الاحکام التی تثبت بالاصول الثلثة غیر الکتاب من السنة والاجماع
القیاس فانها لیست بخطاب الله تعالی بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدین
من امته صلی الله علیه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انها ای الاصول الثلثة
کاشفة عن الخطاب ای خطاب الله تعالی ومعرفة له وهذا معنی کونها ادلة الاحکام
فالثابت بها ای بالاصول الثلثة ثابت به ای بالخطاب ولما کان القائل
ان یقول ان نظم القرآن ایضا کاشف عن الکلام النفسی فعد الثلثة من الکواشف
دون نظم القرآن تحکم محض وعده کاشفا یستلزم ان یکون هو اصلا ایضا کما
کانت الکواشف الثلثة اصولا وحینئذ تکون الاصول خمسة اربعا اجاب عنه
بقوله واما عدم عد نظم القرآن منه ای من الکاشف مع انه ای
نظم القرآن کاشف عن الکلام النفسی فلان الدال ای الکلام اللفظی الذی هو
نظم القرآن کانه المدلول ای کانه عین الکلام النفسی والکاشف یکون مغایرا
لما هو کاشف له ولما کان یرد ان عد السنة والاجماع من الکواشف مخالف
لما ذکره بعض الحنفیة من ان القیاس مظهر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

فعد من الکواشف ... والاجماع والقیاس ... من خطاب الرسول ... علیه ...

وما نقل عن الحنفية ان القياس مظهر للحكم الذي في المنصوص عليه لا مثبت له
بخلاف السنة والاجماع فمبني على انه اي القياس ادرج في المظهرية
واظهر في الفرعية فان القياس محتاج الى اصل مقيس عليه حال اخذ الحكم منه بخلاف
السنة والاجماع اذ لا احتياج في اخذ الحكم منهما الى شيء سواهما فنسبوا اثبات
الحكم اليهما وكشف الحكم اليه فتامل فانه دقيق نشأ بعد الاتفاق على كون
الكلام ازليا في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف نص عليه ابن الحاجب
في المختصر فقال البعض ان الكلام خطاب في الازل وقال البعض انه ليس
بخطاب في الازل ولما كان هذا الخلاف نزاعا لفظيا مبنيا على الاختلاف في تفسير
الخطاب كما ذكره القاضي عضد في شرح المختصر اشار المصنف اليه بقوله وتحقيقه
انه ان فسر الخطاب بما اي بالكلام الذي يفهم حال الكلام او بعده اي نفع افهامه
حالا او مالا كان الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام يصدق عليه
في الازل حال فقدان المخاطبين انه نفع افهامه حالا او مالا وان فسر الخطاب
بما اي بالكلام الذي افهم اي وقع افهامه في الماضي او الحال لم يكن
الكلام خطابا فيه اي في الازل اذ الكلام لا يصدق عليه في الازل انه
وقع افهامه في الماضي او الحال لعدم وجود المخاطبين في الازل بل يكون
خطابا فيما لا يزال عند وجود المخاطبين قال السيد في حاشية شرح المختصر
وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام
الشامل لحال الكلام وما بعده وكذا لم يرد بصيغة افهم في التعريف الآخر معنى
المضي بل الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال انتهى وينبغي ان يعلم

اى على الخلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا كما ذكره القاضى عضد شرح
المختصر الخلاف فى انه اى الكلام حكم فى الازل لا ويصير حكما فيما لايزال فمن
ذهب الى ان الكلام خطاب فى الازل ذهب الى ان الكلام حكم فى الازل و
من ذهب الى ان الكلام ليس بخطاب فى الازل بل يصير خطابا فيما لايزال ذهب
الى ان الكلام ليس بحكم فى الازل بل يصير حكما فيما لايزال ولما فرغ المصنف
من حد الحكم ثم الابحاث المتعلقة به شرع فى تقسيم الحكم فقال ثم الاقتضاء
اى الطلب الماخوذ فى حد الحكم ان كان حتما اى وجوبا الفعل غير كف
فالايجاب اى فالحكم الايجاب وهو اى الايجاب نفس الامر النفسى
اى عين الامر النفسى فان الايجاب هو الخطاب المقتضى حتم فعل وهو عين الامر
او كان الاقتضاء ترجيحا لفعل غير كف فالندب اى فالحكم الندب او
كان الاقتضاء لكف حتما فالتحريم اى فالحكم التحريم او كان الاقتضاء لكف ترجيحا
فالمكروه اى فالحكم المكروه والتخيير اى تساوى الفعل وعدمه الماخوذ فى حد الحكم
الاباحة يعنى الحكم بالتخيير يسمى اباحة والمذكور هو تقسيم الحكم باعتبار نفسه واما تقسيم الحكم باعتبار
الاتصال اى باعتبار طريق وصول الحكم الى المكلف به باللفظ الدال عليه المنقول اليه
فكذلك عند غير الحنفية والحنفية لما وجدوا احكام الاحكام التى
تثبت بدليل قطعى مخالفة لاحكام التى تثبت بدليل ظنى لاحظوا
حال الدال اى ما يدل على الطلب فى الاقتضاء اى الطلب الحتمى لانه العمدة
فى الباب فقالوا فى التقسيم ان ثبت الطلب الجازم بقطعى اى
بدليل لا شبهة فيه اصلا فالافتراض اى فالحكم الافتراض ان كان ...

الطلب للفعل والحكم التحريم الكائن ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب
الجازم بظني اي بدليل فيه شبهة فالايجاب فالحكم الايجاب الكائن ذلك
الطلب للفعل والحكم كراهة التحريم الكائن ذلك الطلب للكف
ويشاركانهما اي يشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم
في استحقاق العقاب بالترك اي يشارك الايجاب الافتراض في الاستحقاق
العقاب بترك فعلها ويشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب بترك
الكف يعني لا فرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب بترك
فعلها وكذالك لا فرق بين الحرام والمكروه تحريما في استحقاق العقاب
بترك الكف عنها ومن ههنا اي من اجل مشاركة الواجب الافتراض
في استحقاق العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تحريما الحرام في
استحقاق العقاب بترك الكف قال محمد كل مكروه حرام تجوزا
في لفظ الحرام بارادة استحقاق العقاب بترك الكف للقطع بان محمدا
لا يكفر جاحد الوجوب والمكروه تحريما كما يكفر جاحد الفرض والحرام وللحقيقة
من الكلام المجاز منه ما قالا اي ابو حنيفة وابو يوسف انه اي المكروه
الى الحرام اقرب منه الى الحل لا عين الحرام لان المكروه ما ثبت
بدليل ظني والحرام ما ثبت بدليل قطعي وبينهما فرق فالنزاع لفظي لا معنوي
لان قول محمد محمول على التجوز وقولهما اي الشيخين محمول على الحقيقة هذا اي
خذ ذا واحفظه ولما كان في كلام الاصوليين وهم التدافع بانهم قسموا
الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحرمة اشار المصنف

الى وفعه لقوله واعلم انهم اے الاصوليين جعلوا اقسام الحكم تارة الايجاب

والتحريم ولاخرى الوجوب والحرمة وتارة الوجوب والتحريم كما فى

اصول ابن الحاجب فحمل بعضهم اے بعض العلماء كلام الاصوليين

على المسامحة باستعمال لفظ الحكم فے غير المعنے الحقيقى وهو الوجوب والحرمة

بلا قصد بارادة المعنے الحقيقى وهو الايجاب والتحريم اعتمادا على ظهور الفهم

وهو المراد بالمسامحة وحمل بعضهم اے بعض العلماء على انهما اے

الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار

يعنى ان الوجوب والايجاب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وكذلك الحرمة والتحريم

فان معنى قول الله تعالى افعل القايم بذاته تعالى اذا انتسب هذا المعنى الى الحاكم تعالے

لقيامه به يسمى هذا المعنے ايجابا واذا انتسب هذا المعنے الى الفعل المطلوب

بقوله افعل يسمى هذا المعنے وجوبا فالايجاب والوجوب هما معنے نفس قوله

افعل لكنه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فے

التحريم والحرمة واورد على الاتحاد ان الوجوب يترتب على الايجاب

يقال اوجب الله الفعل فوجب وذلك ينافى الاتحاد اذ لا شك فى ان المترتب

والمترتب عليه متغايران فكيف الاتحاد بين الوجوب والايجاب ويجاب

بمنع المنافات بين الاتحاد والترتب بمنع لزوم التغاير الحقيقى بين المترتب

والمترتب عليه مستندا بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار

آخر او مرجعه اے مرجع ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر الے

ترتب احد الاعتبارين على الآخر فليس هذا الترتب ترتب الشئ على نفسه

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشية شرح المختصر

وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة

الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف

يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شيء تحت المقولتين

باعتبارين مختلفين جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء

باعتبارات شتى اي مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما

كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تتصادق على شيء

واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصاديقها مختلفة بالذات فلا مناقشة في

دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات

الحقيقية لم يلزم ههنا فان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي امر واحد

من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالاعتبار فيصدق

عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة تاثيرية وباعتبار انتسابه

الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تاثرية وذكر مولانا نظام الملة والدين

في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا

والتاثر كذلك وهما من المقولات والثاني التاثير المتجدد شيئا فشيئا والتاثر

كذلك كما في افادة النار الحرارة في الماء وهما من المقولات فالايجاب فعل

بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال بالمعنى الاول فالايجاب والوجوب

ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل مجازا واعتبارا وتصادق

المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد

قوله تصادق المقولات لان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي من مقولة الكيف عندهم وليس الفعل ولا الانفعال حقيقة الا بالاعتبار ١٢ منه

٩٥

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى

حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متباينة فلا تتصادقان ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قدس سره في حاشية المطالع المقولات متباينة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه احديهما فيما تصدق عليه الاخرى والا تصادقت عليه المقولتان معا بل الاولى في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب واتصاف الفعل به لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه ولهذا قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب قائم به كيف يسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون الايجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التاثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام الكلام النفسي عندهم فالاعتراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم الوضعي الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذي وضعه الله لبيان تعلق شيء بشيء اصناف منها اي من اصناف الحكم على الوصف اي وصف الشيء بالسببية اي بكونه سببا للحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السمع نعلم
لغة

ي لونه معرفا لثبوت حكم شرعي وهي اي السببية بالاستقرا
...ان وقتية منسوبة الى الوقت كالدلوك اي ميلان الشمس وقت الزوال
لوجوب الصلوة فان سببية الدلوك لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس ومعنوية منسوبة الى المعنى الذي غير الوقت
كالاسكار للتحريم لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وغيره
ومنها اي من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اي بكون الوصف
مانعا وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون مانعا للحكم لا للسبب بان يكون السبب
موجودا لكن لا يترتب عليه الحكم المسبب لمانع يمنع ترتب الحكم كالابوة اي
كون الشخص ابا لشخص في القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص
مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظلما فالابوة منعت حكم القصاص
مع وجود سببه او يكون مانعا للسبب اي سببية السبب كالدين في الزكوة
فالدين منع المال البالغ للنصاب الذي هو سبب لوجوب الزكوة عن كونه
سببا لوجوب الزكوة فالمديون المالك للنصاب لا يجب عليه الزكوة ومنها
اي من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اي بكون الوصف شرطا
والشرط ما يكون عدمه مانعا عن الشيء وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون
شرطا للحكم كالقدرة للتسليم اي لتسليم المبيع للمشتري للبيع اي لصحة
البيع التي هي حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطا للسبب
كالطهارة في الصلوة فانها شرطت في الصلوة لاجل سبب الصلوة
وسببها اي سبب الصلوة تعظيم الباري تعالى والتعظيم لفقد ان لفقد

97

الطهارة هذا اى خذوا واحفظه والان بعد الفراغ عن تقسيم الحكم نشرع
في بيان مسائل الاحكام التى هى من المبادى ولنقدم عليها اى
على المسائل تعريفا الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
تاركه في الجملة وزاد ابن الحاجب في المختصر قوله في جميع وقته لادخال
الواجب الموسع والقاضى ابو بكر الباقلانى قوله بوجه ما حيث قال في
حد الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما انتهى لادخال الواجب الموسع و
واجب الكفاية والواجب المخير والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انتهاض
تركه سببا للعقاب في الجملة كاف كما اشار اليه القاضى عضد ورد ابن الحاجب
على ما زاد القاضى ابو بكر بعدم الطرد فتعقبه القاضى عضد في شرح المختصر
باثبات الطرد وانتصارا لابى بكر استحقاقا عقليا عند الحنفية فان الحسن
والقبح عقليان عندهم والحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب
او استحقاقا عاديا عند الاشاعرة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا بمعنى
ان العادة الالهية جرت بان توصل الفاعل الثواب وتوصل التارك العقاب
ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة
والشفاعة مع انهما نافعتان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك الذى
والحال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى الاستحقاق وقيل في تعريف الواجب
لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب المعفو
عن تركه عنا او عدا با لعقاب على تركه ليصح خارج عن الحد ...

على من تركه ولما اورد هذا التعريف ابن الحاجب في المختصر بان يرد وعلى ذلك
التعريف غير مندفع من هذا التعريف ايضا لصدق ايعاد الله تعالى فيه بالعقاب
على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم اشار
التفتازاني في شرح الشرح الى جوابه بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف
في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى بقوله
ولا يخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه فان
الخلف في الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع
غير جائز ورد هذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشية
شرح المختصر بان ايعاد الله تعالى اخبار عن كون العذاب في الاخرة و[illegible]
خبر من الله تعالى فهو صادق قطعا والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
تجويز الخلف باطلا البتة ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح
المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبرا بل انشاء والمقصود منه الانذار
والتخويف وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه
وعدا يجب الوفاء به فتامل انتهى رده المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز
كونه انشاء للتخويف كما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان
عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات لو عدة حقيقة في
الاخبار والانشاء معنى مجازي لها على ان مثله اي مثل هذا التجويز
يجري في الوعد ايضا بان يقال ان الايات الدالة على الوعد انشاء
للترغيب فيجوز الخلف فيه ايضا فينسد باب [illegible] [illegible]

او نحو كونه انشاء للتخويف لدال على ان لا عذاب في الواقع فان العذاب الواقع

في النصوص الواردة انما هو التخويف والتهديد دون الواقع فدال على بطلان

العفو مطلقا لان العفو التجاوز عن مستحق المواخذة وعلى هذا ليست المواخذة

موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خروجه اي العفو بعد

التسليم وجوده لا في العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالتجويز المذكور

فلا بد ان يقال في الجواب ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم

العفو على ما ذكره الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر حيث قال

اقول ههنا بحث لان الايعاد بالعقاب في كلامه تعالى على مذهب من قال

بالعفو مقيد بعدم العفو وبعدم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اي حال

وح لا يلزم الكذب في الايعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التقرير

فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن تركه فانه اوعد بالعقاب

على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الايعاد في كلامه مقيد بعدم العفو

فلا يلزم الكذب في الايعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مسئلة الواجب

على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمة الكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر

الابهري في حاشية شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية

ما يحصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله كالجهاد فان المصلحة التي شرع الجهاد

لها هي حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه هما ورأس واي

بعض انتهى واجب على الكل اي كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام

الامدي في الاحكام ومختار الشيخ تقي الدين السبكي كما ذكره ابنه التاج السبكي

٩٩

في جمع الجوامع ومختار ابن الحاجب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تفسير الكل بكل واحد احترازا عن الكل المجموعي اشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب على الجميع من حيث هو ويسقط الواجب الكفائي او وجوبه عن الكل بفعل البعض كصلوة الجنازة ولما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط بفعل البعض ان اسقاطه عن الباقين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون نسخا له فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجديد باطل فلا سقوط عن الباقين دفعه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع امارة على سقوط الواجب من غير نسخ اي من غير رفع للحكم بالكلية حتى لو تحقق وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد والايراد ودفعه ذكرهما التفتازاني في شرح الشرح والفاضل ميرزاجان في حاشيته على شرح المختصر وضعف العلوي في حاشية شرح الشرح ما ذكراه في الدفع ثانيا وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو مقتضى كلام الامام في المحصول ومختار التاج السبكي في جمع الجوامع وبه جزم البيضاوي في المنهاج ثم اختلفوا في هذا البعض فقيل هو مبهم قال السبكي في جمع الجوامع والمختار البعض مبهم انتهى وقيل معين عند الله منكر عندنا والدليل لنا على المختار من الوجوب على كل واحد اثم الكل بتركه اي بترك الواجب

الكفائي اتفاقاً اذا ظنوا اي الكل ان غيرهم لم يفعل يعني اذا ظن كل واحد منهم
ان غيره لم يفعل هذا الفعل الواجب اثم فلو لم يكن واجباً على الكل لما اثم الكل
عن الترك اذا ظنوا ان غيرهم لم يترك فان ترك غير الواجب ليس بموجب للاثم و
القائلون بالوجوب على البعض قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولاً
بان الواجب بالكفاية سقط وجوبه عن الكل بفعل البعض فلو كان
واجباً على الكل لم يسقط عن الكل بفعل البعض كسائر العبادات بل انما يسقط
عن الكل بفعل الكل اذ سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره مستبعد قلنا
لا نسلم الملازمة بين الوجوب على الكل وبين عدم السقوط عن الكل بفعل البعض
بل يجوز ان يكون الواجب بالكفائي واجباً على الكل ويسقط عن الكل بفعل
البعض ولا استبعاد في سقوط الواجب الكفائي عن المكلف بفعل غيره
اذ المقصود من الفعل الواجب بالكفاية وجود الفعل من اي شخص كان لا ابتلاء
كل مكلف كما في فرض عين وقد وجد الفعل من فعل البعض فلم تبق حاجة
الى فعل الباقين كسقوط ما على الكفيلين اي الاصيل والكفيل باداء
احدهما يعني اذا كفل الرجل من احد فاذا ادى احدهما ما عليه يسقط
عن الآخر مع ان المال وجب عليهما بالاصالة والكفالة اذ المقصود وصول
المال وقد وصل فكذا المقصود ههنا وجود الفعل وقد وجد فهذا سند للمنع
وقالوا في الاستدلال ثانياً الابهام في المكلف كما في الواجب الكفائي
كالابهام في المكلف به كما في الواجب المخير والابهام الثاني لا يصلح
مانعاً عن الوجوب لان ايجاب واحد مبهم كما في خصال كفارة اليمين جائز

بالاتفاق فهكذا الابهام الاول لا يصلح مانعا عن الوجوب فيجوز الايجاب على بعض مبهم في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على الواجب المخير قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب المخير بقياس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق فان الواجب المخير بالابهام في المكلف به يستلزم تاثيم المعين بترك المبهم والواجب الكفائي بالابهام في المكلف يستلزم تاثيم المبهم بترك المعين وتاثيم المعين بترك المبهم معقول وتاثيم المبهم بترك المعين غير معقول فابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف به قيل في شرح الشرح للعلامة التفتازاني في رد هذا الجواب ان لزوم تاثيم المبهم انما يصح لو كان مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم بترك الوجوب على الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اي الجميع بسبب ترك البعض على ما يدل عليه قولهم لنا اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تاثيم المبهم في الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعا لما ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر والفاضل القراباغي في حاشية شرح المختصر ايضا ان ترك البعض يقتضي اولا وبالذات اثم البعض ولكن ترك البعض من حيث الابهام والانتشار يؤل الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض دون البعض فيلزم تاثيم المبهم اولا وبالذات وهو غير معقول بخلاف تاثيم المعين بترك الواحد الغير المعين اولا بالذات فانه معقول اقول

اندفع ما قلنا فی الجواب عن الرد انا لا نسلم ان تاثیم المبهم مطلقاً غیر معقول بل

الغیر المعقول تاثیم المبهم من حیث انه مبهم وانما یلزم ههنا تاثیم المبهم بتاثیم فرد

معین منه وهو الکل لان مراد القائلین بالوجوب علی البعض المبهم بالبعض

المبهم ما یشمل البعض فقط والبعض مع غیره وهو الکل لا البعض فقط فیکون

الکل من فرد البعض المبهم فان الکل اذا اثموا به ای بذلک الوجوب

اثموا بما وجب علیهم اتفاقاً بین القائلین بالوجوب علی الکل والقائلین

بالوجوب علی البعض فاثم الکل فرد من اثم البعض کما ان اتیان الکل کان فردا

من اتیان البعض وهذا النحو من تاثیم المبهم وهو تاثیم المبهم بتاثیم فرد معین منه هو الکل

معقول البتة لانه ای هذا النحو من التاثیم لا ینافی التحصیل ای تحصیل المبهم نعم المبهم

الغیر الجامع للکل ای من حیث انه مبهم غیر معقول بالتاثیم وتاثیم المبهم کذلک غیر

لازم ههنا فتفکر لعله اشارة الی ان الوجوب علی البعض المبهم انما یوجب تاثیم البعض المبهم

لا تاثیم فرد معین من ذلک البعض المبهم وهو بدیهی الاستحالة وقالوا

فی الاستدلال ثالثا بان التفقه والانذار واجبان علی الکفایة وصرح

بوجوبهما علی طائفة غیر معینة من الفرقة فی کتاب الله تعالی قال الله تعالی

لولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم

اذا رجعوا الیهم ای هلا خرج من کل جماعة عظیمة جماعة صغیرة لیتفقهوا فی

الدین ولینذروا قومهم بعد التفقه اذا رجعوا الیهم اما الوجوب فمستفاد من لولا

الداخلة علی الماضی الدالة علی التندیم واللوم واما انه علی طائفة غیر معینة

فظاهر کذا ذکر السید فی حاشیة شرح المختصر قلنا فی الجواب عن هذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما قدراً بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال
ان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعاً بين الادلة المثبتة للوجوب
على الجميع وبين هذا وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وايضاً دل قوله
عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة على وجوب التفقه على الجميع
وان لم يأول قوله تعالى يلزم الغاء لبعض الادلة بالكلية والجمع اولى من
الالغاء ولو بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب
على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه
كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة
تسقط عن الباقين كما هو اي السقوط الاصح عند الشافعية وذكر ابن
امير الحاج في التقرير ولا يحضرني هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المذهب
وانما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهى مع انه لا وجوب عليه
اي على الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا النسخ ههنا ولا يسقط الواجب
الا باداء من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او النسخ فكيف السقوط فقوله
في الجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين
الواجب على المديون باداء المتبرع اي المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجاب شيء خروجه في الوجود فاذا
وجد باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب لحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون باداء المتبرع اذ المقصود كان حصول الدين
الى الدائن وقد وجد باداء المتبرع فسقط الوجوب عن ذمة المديون لحصول
المقصود قال ابن الهمام في التحرير والجواب بما تقدم يعني الجواب عن هذا الاشكال
بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد فما نسبه المصنف الى نفسه اشار اليه
ابن الهمام في التحرير مسئلة ايجاب امر من امور معلومة صحيح جائز عند جمهور
الفقهاء والاشاعرة كالآمدي وابن الحاجب هذا لفظ التقرير وذكر الاسنوي في
شرح المنهاج ما نصه هذا نقله الامام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين تصريحا بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطل
ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل ثم نقله الآمدي عن الفقهاء
والاشاعرة وارتضاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار
بان من قال بايجاب الجميع او البعض المعين ذهب الى عدم صحة ايجاب امر من امور
معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح وهو اي ذلك الامر الواجب
المخير اصطلاحا فخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فههنا ايجاب
احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
وليس فعل واحد منها موكولا الى اختيار المكلف كذا ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يجري فيه ذلك فهو ايجاب
بالجميع اي جميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الفرض
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقين بفعل البعض فلو اتى المكلف

بالجميع اي بجميع الامور الواجبة يستحق ثواب واجبات ولو ترك الجميع يأثم
اثم من ترك واجبات اقول ذلك اي القول بانه ايجاب بالجميع
فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كنصب
اهل المستعدين للامامة الكبرى فانه واجب مخير على الخلق ونصب الكل
حرام فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم فالقول
بانه ايجاب بالجميع مع التفريع باطل ثم نسب هذا الاحتمال اي احتمال الايجاب
بالجميع وان نسبه صاحب المنهاج الى المعتزلة وابن الحاجب في المختصر وابن
امير الحاج في التقرير الى بعضهم لكنهما لم يشتهر قائله فانه مذهب غير مشهور
من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال
بالكل والاتيان بها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل
واجب احد وتركه كما فسر وجوب الجميع القائلين به كذا ذكر الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر وذكر العلامة التفتازاني في شرح الشرح واطلق جمهور
المعتزلة القول بانه يقتضي وجوب الجميع على التخيير وفسره المحققين اي البصريين
من المعتزلة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللمكلف ان يختار
ايا ما كان وهو بعينه مذهب الفقهاء لكنه ينافي ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه
يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب
قد يسقط بدون الاداء وان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام امام الحرمين
في البرهان ان ابا هاشم اي من المعتزلة قد اعترف بان تارك خصال الكفارة لا يأثم
اثم من ترك الواجبات ومن اتى بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع الامتثال

قوله هذا الاحتمال الخ قد نسب هذا الاحتمال الى بعض المعتزلة لكن المشاهير منهم يدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل ...

هو واحدة وقيل ليس هو الواجب الجميع ولا واحد مبهم من الامور بل هو واحد منكر
عندنا ومعين عنده تعالى وهو اي التعيين بالفعل يعني واتى المكلف
بواحد من الامور فقد اتى بالواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة
الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يسمى قول التراجم لان الاشاعرة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول ولما لم يعين
قائله عبّر المصنف يعني صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل
هذا ما ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن امير الحاج في التقرير
وتعاضد الفريقان على افساده فاذا لا يسوغ نقله عن احدهما كما قال السبكي بل
قال والده لم يقل به قائل انتهى ورد هذا القول بان الوجوب يجب
ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتثال بعد الوجوب لان الامتثال
بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتثال فقبليته على الامتثال مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب
قبل الفعل فلا يكون متصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وكون الواجب
معينا بالفعل يوجب كونه متصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب
هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن يسقط الوجوب عن
ذمة المكلف به اي بذلك المعين وبالآخر اي بغير ذلك المعين
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب
في المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع واقره القاضي عضد في شرح المختصر

قوله قبل التخصيص اعلم ان الوجوب مطلقا انما يكون قبل الفعل ولو في علم الباري تعالى فرع الوجود لان العلم تابع للمعلوم فتدبر منه

والدليل لنا اي لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة الجواز اي جواز ايجاب امر من امور معلومة لا بعينه من الآمر الموجب عقلا لان الآمر الموجب لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايا فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم لترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر والنص كما في الكفارة قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة دال عليه اي على ايجاب امر من امور معلومة كالاطعام والكسوة والتحرير لان قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ايجاب الاطعام وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء لا على التعيين فوجب حمل النص على مدلوله اعني ايجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما يكون عند امتناعه وههنا مدلوله جائز عقلا لا ممتنع هذا حاصل ما ذكره التفتازاني والجرجاني والابهري والقراباغي في حواشيهم على شرح المختصر والمعتزلة قالوا في نفي التخيير اي على الوجه المذكور المختار عندنا اي ايجاب امر من امور معلومة لا نفي التخيير مطلقا كذا ذكر السيد في حاشية شرح المختصر قال الابهري في حاشية شرح المختصر يعني انه يجب على المكلف واحد مبهم من اشياء معينة وفوض تعيينه الى اختياره لا يستقيم انه وجب كل واحد عليه وفوض فعل ايها شاء الى اختياره فانه غير ما ذهبوا اليه انتهى ولعله اختار هذه العبارة تنبيها على ان مآل مذهبهم نفي التخيير اما على القول بالتعيين فظاهر واما على القول بوجوب الكل فكذلك ايضا لان الوجوب اذا تعلق بكل واحد

فليس في الايجاب تخيير واما سقوط الباقي بفعل بعض فليس معنى التخيير هذا
ما ذكره السيد ايضاً في حاشية شرح المختصر ولا غير المعين مجهول وعارضه
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر باجماع الامة على وجوب تزويج احد الكفوين
الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير
وكل مجهول لا يكلف به اذ علم المكلِّف والمكلَّف بماهية التكليف ضروري كذا ذكر القاضي
عضد في شرح المختصر وقال ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ذكر التكليف بالكسر
وقع على سبيل الاطراد والمراد بالضروري معنى الواجب انتهى وايضاً غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا يكلف به لاستحالة
التكليف بالمحال فلا يكلف به اي بغير المعين قلنا في الجواب عما قالت
المعتزلة اولاً انا لا نسلم ان كل غير معين مجهول مطلق ويستحيل وقوعه انما ذلك
في غير المعين من كل وجه واما في المعين من وجه دون وجه فلا فانه اي غير المعين
في التخيير معلوم من حيث انه واجب وهو اي الغير المعين المعلوم من
حيث انه واجب مفهوم الواحد من الثلثة مثلا كما في خصال كفارة اليمين
الحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شيء من الثلثة وتعينه فاطلاق
غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لا تعين ولا تميز له في الذهن او كلف بايقاعه
غير معين في الخارج وغير مستحيل وقوعه بهذه الحيثية بل يقع ذلك الغير المعين
بوقوع كل اي كل واحد من الثلثة مثلا منفردا او مجتمعا وانما يستحيل وقوع
الغير المعين لو كلف بايقاعه اي بايقاع غير المعين غير معين اي من حيث
هو غير معين في الخارج والمعتزلة قالوا في نفي التخيير ثانياً لو كان الواجب احدهما

قوله انه معلوم آه اشارة الى ان غير المعين ليس مجهولا مطلقا وجوده فانه غير معين باعتبار ما صدق عليه من وجه دون وجه فلا يلزم الجهالة والاستحالة

اى احد الامرين والتخيير فيه اى فى احدهما بين الفعل والترك بينا فضان
توضيحه ما ذكره القاضى عضد وغيره فى شرح المختصر وحوشيه من انه
لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه
السائغ تركه واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لان الكلام فى
الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان المخير فيه ايضا
الواحد المبهم فالواجب والمخير فيه ان تعدد لزم التخيير بين واجب وغيره وهو
وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل الخبز لاستلزامه جواز ترك
كل منهما من غير اثم اذ للمكلف ان يختار غير الواجب لمكان التخيير وتركه لعدم
الوجوب وان اتحد لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم
جواز الترك فى شى واحد وانهما متناقضان قلنا فى الجواب الواجب
الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينات
ولم يخير فيه والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى
كل واحد منها لم يجب منه شى لانه لم يوجب معينا والكان بينا وى به لوا
لتضمنه مفهوم احدها وتعدد ما صدق احدها اذا تعلق بمفهوم احدها الوجوب
والتخيير فلا بد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة
تعلقهما به من حيث هو هو واستحالته من حيث صدقه على شى واحد وهذا التعدد
بان يكون متعلق الوجوب والتخيير واحدا معينا فاذا تعلق بمفهوم احدها باعتبار
تعدد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه
قد قيل اوجبت عليك احدها او خيرتك بترك احدها وليس هذا الايجاب والتخيير

بالقياس الى هذا الكلي في نفسه بل معناه ان ايها فعلت جاز لك ترك الباقي
واي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلثة موصوفاً
بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل
بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المعنى
ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين وبين
غير واجب اتصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز وستوضح
ذلك بما اذا حرم الشارع واحداً من الامرين واوجب واحدا منهما وان
ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكلي بل معناه ان ايها فعلت
حرم الآخر وايها تركت وجب الآخر فقد خير ههنا بين واجب ومحرم ولم يقدح
ذلك في الواجب ولم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد في حاشية
شرح المختصر فقد وضح ما قال المصنف رحمه الله وذلك اي وجوب
المبهم مع التخيير في المتعينات جائز كوجوب احد النقيضين مع امكان
كل منهما اي النقيضين فانه جائز واقع والمعتزلة قالوا ثالثا الوجوب
بالجميع اي بجميع الامور المعلومة في المخير كالواجب على الجميع اي على جميع المكلفين في
الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية
بان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على ما هو المختار عندكم ويسقط بفعل البعض لانه
يسقط وجوبه عن كل واحد بفعل غيره وكذا الواجب المخير يكون كل واحد من الامور
المعلومة واجباً ويسقط وجوبه كل واحد بفعل غيره فان المقتضي للحكم لشمول
الوجوب فيهما اي في الواجب المخير والواجب على الكفاية والامر الجامع المشترك

111

بينهما واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
بمبهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدوره عن بعض المكلفين
مبهما وتحصل مصلحة الواجب المخير بفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان
قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاثيم واحد لابعينه وفى المخير ليس
بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يستلزم تاثيم واحد معين
بترك واحد لابعينه لاتاثيم واحد لابعينه وتاثيم واحد لابعينه غير معقول
بخلاف التاثيم بترك واحد من الامور لابعينه فانه معقول فعدلنا
عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لمانع لايوجد فى المخير وحاصله على
ماذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علة الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية
ليست ماذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاثيم واحد من المكلفين وفى المخير
قد فقد الجزء الثانى فلايتم القياس انتهى وبيانه على ماذكره الابهرى فى حاشية
شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما
يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه وبه واحدا مبهما لا كل واحد
فالمقتضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
دعت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاثيم
واحد مبهم وهو غير معقول وهذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو الواجب
المخير اذ تاثيم شخص معين بترك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
والمعتزلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعينين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف لشمول علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اي ما يفعله الواجب عليه اتفاقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزاجان في حاشيته دعوى الاتفاق مما لا يليق باعادة الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اي كون ما يفعله احدها اي احد الامور لا بخصوصه اي لا لخصوصية ما يفعل من كونه اطعاما او كسوة او اعتاقا مثلا لانا نقطع بان الخلق فيه سواء والواجب على زيد هو الواجب على عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار دون التكليف قالوا الزاعمون ان الواجب في المخير هو واحد معين عند الله لا يختلف قالوا في الاستدلال اولا يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون الواجب معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان كل معلوم متعين في نفسه ممتاز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في الجواب ان الله تعالى الآمر يعلمه اي يعلم الواجب حسب ما اوجبه اي مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اي واحدا مبهما والا لم يكن عالما بما اوجبه ولا ابهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين وانما الابهام في مصاديقه وقالوا في الاستدلال ثانيا بانه لو اتى المكلف بالكل اي بكل الامور معا اي على سبيل الاجتماع فالامتثال بامر الآمر اما بالكل اي باتيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذ الامتثال هو الاتيان

111

اقول يلزم منه انه لو لم يفعل شيئا لم يكن شيء واجبا وذلك باطل اتفاقا الا ان يقال المعنى انه لو فعل يفعل ذلك الشيء فيعم الموجود والمعدوم ولا يخفى ما فيه ١٢ منه

بالمامور الواجب او الامتثال بكلواحد من تلك الامور على انفراده فيلزم
تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتثال او الامتثال
بواحد لا بعينه اي غير معين وهو اي الواحد لا بعينه غير موجود في
الخارج والامتثال لايكون الا بالموجود لان المعدوم لايمكن اتيانه فيتعين
المعين للامتثال فعلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختيار
الشق الاول وهو الامتثال بالكل وما قالوا انه يلزم وجوب الكل على هذا الشق
فهو ممنوع لانه لايلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم
وجوب الكل لو لم يكن الامتثال بكل اي بكلواحد بل لا انما يكون اجتماعا
وههنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون ممتثلا ايضا الا ترى
ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزءان كان
المجموع من عدمي الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
كلواحد من الواحد والمجموع علة للامتثال فيحصل الامتثال بالواحد وبالمجموع
ايضا واجاب القاضي البيضاوي في المنهاج عن الاستدلال الثاني بان
الامتثال بكل يعني باختيار الشق الثاني وهو الامتثال بكلواحد من تلك الامور
وما قالوا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
ليست عللا حقيقية للامتثال بل هي علل شرعية ومعرفات محضة لا مؤثرات
ولا استحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معرفات على معرف واحد
كالعالم المعرف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية
هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعدد فيه اصلا وفيه نظر ظاهر بان سبب

قوله لا يلزم اه اعلم ان التحقيق كما اشار اليه في الاصل الرابع ان العلة التامة لعدم الكل هو طبيعة عدم الجزء مطلقا اي سواء كان متحققا في عدم جزء واحد او في عدم جزئين فلذلك الامتثال ههنا مطلقا

من حيث الاتيان بواحد او باثنين او بالكل معا فاذا اتى بالكل ... يتحقق الامتثال ...

امتناع تعدد العلل كما هو في العلل الحقيقية موجود في العلل الشرعية فالقول
باستحالة التعدد في العلل الحقيقية دون العلل الشرعية تحكم واوستاذ الاوستاذ
مولانا بحر العلوم قال لان لهذا المعرف اسوة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع
فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما حقق المصنف من تجويز تعدد العلل في
باب القياس انتهى والواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فموقت كالصلوة
والا فمطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها
وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يمكن ان
يؤدي الواجب بقي قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا كوقت
الصلوة وهو اي ذلك الوقت الفاضل سبب للوجوب اي وجوب ذلك الموقت
كالصلوة اذ السبب هو المفضي الى الشيء والمعرف له والوقت كذلك كما ان وقت
الصلوة اذا جاء وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمؤدي كالصلوة
وشرط للاداء اي لاداء ذلك الواجب الموقت كالصلوة فان اداء الصلوة مثلا لا يحصل الا
بوقتها وبانعدام الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا شيء بالشرط الا هذا وهو
اي كون الوقت شرطا للاداء المحكم في كل ذا ثبتا وليس الظرف وفي معنى الشرط
لان المشروط الاداء والمظروف المؤدي كالصلوة والاداء غير المؤدي وما
قال ابن الهمام في التحرير اثباتا لاتحاد المشروط والمظروف ونفيا لتغايرهما
المراد بالاداء الفعل المفعول اي الفعل الذي فعل هو المؤدي فيتحدان

اى فيتحد المشروط والظروف لا فعل الفاعل بالمعنى المصدرى لانه
اى فعل الفاعل بالمعنى المصدرى اعتبارى كسائر المعنى المصدرية لا وجود له
اى للاعتبارى فى الخارج والمشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
فصلا فع لان الحادث كفعل الفاعل بالمعنى المصدرى والكان اعتباريا
يصلح للشروطية فلا نسلم ان المشروط لابد له ان يكون موجودا فى الخارج
واما ان يساوى ذلك الوقت الواجب الموقت فيسمى ذلك الوقت
معيارا لوجود الواجب فيه ومضيقا لعدم توسعه ويسمى ذلك الواجب
الموقت ايضا مضيقا وهو اى الوقت المساوى قد يكون سببا للوجوب
كرمضان اى كشهر رمضان فانه سبب لوجوب صومه فمتى تعين
رمضان شرعا اى من جانب الشارع لفرض الصوم اى لاداء الصوم
المفروض فلم يبق غيره اى غير الصوم المفروض مشروعا فى رمضان
فلا تشترط نية التعيين بالفرض لادائه بل يصح الصوم المفروض بنية
مباينة كالنفل الواجب الآخر عند الحنفية خلافا للجمهور اى الائمة
الثلثة فان عندهم لا يصح بنية المباين وقال ابن الهمام من الحنفية مذهب الجمهور
هو الحق والمصنف فى الحاشية رد عليه الا بنية المسافر فانه يشترط
بنية المسافر للترخيص للمسافر فى الصوم فرمضان فى حق المسافر شعبان
فلا يصح صوم رمضان من المسافر بدون التعيين كما لا يصح صوم رمضان
من المسافر فى شعبان بدون التعيين فلا يتادى صوم رمضان عن المسافر
بنية واجب آخر او النفل فى رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو المختار فيتادى

فی روایة ابن سماعة عنه وهو الصحیح وقال ابو الحسن الکرخی وصاحب الهدایة انه یا لتسویة بین المسافر والمریض ورجحه المصنف فی الحاشیة وقال شمس الائمة السرخسی وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بین المسافر والمریض فعندهم ان نوی المریض نفلا او واجبا اخر لم یقع عما نوی بل یقع عن رمضان وقد لا یکون الوقت المساوی سببا للوجوب کالنذر المعین فان وقته لیس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال علی ان اصوم غدا فهذا الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فیه حتی لو ادی فی غیره کان قضاءً ولیس الغد سببا لوجوب الصوم اذ هو لا یفضی الیه وانما المفضی الیه النذر وهو قوله علی ان اصوم غدا فیتادی النذر المعین بمطلق النیة من غیر تقیید بالنذر مثل النیة بقوله اصوم الیوم و بنیة النفل مثل النیة بقوله اصوم الیوم نفلا الا فی روایة غیر مختارة لانه کان للناذر فی ذلک الیوم صوم واحد وکان له ان یصفه بصفة النفلیة وغیرها ولما نذر به صار واجبا فلا یتصف بالنفلیة ولا یصح غیره حتی یتصف بالنفلیة فهذا الیوم بالقیاس الی النفل کالمیالی بالقیاس الی الصیام کلها فتلغو نیة النفلیة وتبقی نیة الصوم فی هذا الیوم ومصداقه لیس الا المنذور فیصح ولا یتادی النذر المعین بنیة واجب اخر کالقضاء والکفارة بلا اختلاف بخلاف رمضان فانه یتادی بکل نیة حتی بنیة واجب اخر ایضا فرق بین ایجابه تعالی کما فی صوم رمضان وایجاب العبد کما فی الصوم المنذور حاصله ان تعیین الوقت للمنذور انما حصل من جهة الناذر فله ان یغیره بما هو مساوله فی المرتبة ولا یصرف الی ما یعینه بل

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع
فهو ثابت لامجال للعبد ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شبهين
اي مشابهتين بالمعيار والظرف فانه اي الشان لا يسع في عام واحد
الا حج واحد فهو كالمعيار الذي لا يسع في وقته الا واجب واحد ولا يستغرق
فعله اي فعل الحج وقته اي وقت الحج الذي هي اشهر الحج شوال وذو القعدة
والعشرة الاولى من ذي الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
من اوسطه واخره فيجوز ان يحج من ذي الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فوقت
الحج كالظرف الذي وقته يفضل عنه والمطلق المعيار والظرف ههنا على الواجب
الموقت الذي وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا
اي من اجل شبهه بالمعيار والظرف تادى فرضه اي فرض الحج بمطلق
النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتادى بمطلق النية يقع
عن النفل اذا نواه اي النفل كما ان الصلوة التي هي موقت بالوقت
الظرف يقع عن النفل اذا نواه مسئله اذا كان الواجب موسعا
اي كان وقته ظرفا فجميع الوقت وقت لادائه اي لاداء ذلك الواجب
عند الجمهور نص عليه ابن الحاجب واختاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
الاسنوي في شرح المنهاج ففي اي جزء اوقعه المكلف فقد اوقعه في وقته
فيتخير ان ياتي في اي وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك في كل الوقت
قال القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية من المتابعين
للقاضي ابي بكر الواجب في الواجب الموسع في كل وقت اي في كل جزء

من وقته الظرف الفعل اى ايقاع الفعل الواجب فيه او العزم آ

ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل

اخرا اى فى آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعنى التخيير

بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تضيق بانقضاء اكثره فالفعل

يتعين والعزم لا يكفى وهذا القول نقله البيضاوى فى المنهاج عن المتكلمين

ونقل الامام فى اخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وكذلك

فى المنتخب واختاره الآمدى ولاصحاب الشافعية فيه وجهان حكاهما الماوردى

فى الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صححه النووى وغيره فى شرح المهذب

وغيره ونقل الاصفهانى فى شارح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكى

انه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديد العزم

فى كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول ينسحب اى يمتد انسحاب

النية فى سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار

الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا يجب ان تجدد فى كل وقت

كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتضيق ولا يجب تجديده فيجب

على المكلف ان يشرع الصلوة فى اول الوقت فان لم يصلها فعليه ان يعزم

على ان يفعل فى هذا الوقت الى ان يتضيق ولا يجب عليه تجديد العزم بل هذا

العزم الواحد كاف الى التضيق واذا بلغ التضيق وجب الفعل قال امام الحرمين

فى البرهان والذى اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم فى الجزء الثانى فلا يرد ما

اورده البيضاوى فى المنهاج ان البدل وهو العزم فى كل جزء من الوقت

119

لتعدد وتعدد اجزاء الوقت والمبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
تعدد البدل مع توحد المبدل فلا يجوز كون العزم بدلا عن الفعل مع وجود عدم و
انا لا نسلم تعدد البدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسحبا
البقية واما اذا وحد العزمان فليس كل بدلا بالذات بل البدل احدهما الموجود
في ضمنها كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البدلية
على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اي اجزاء الوقت ولا شك
ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع
الثاني وهكذا وكذا اعزاجها متعددة فتساوى الايقاعات الاعزام
فكون المبدل واحدا ممنوع اذ الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعدد
كالعزم الذي هو البدل ونقل عن بعض الشافعية نقله الامام في المعالم
والمحصول والمنتخب والبيضاوي في المنهاج والقاضي عضد في شرح المختصر
وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبنا ولعله
اسس عليه توجيه الاصطخري حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم
من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقولهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخره عن اول وقت الامكان عصى بالتاخير
ايضا وهذا يحتمل ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين
وكلمة بل للترقي للاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
العراقيين وقته اوله اي اول الوقت فان اخره اي اخر ذلك الوجوب

١٢٠

الموقت عن اول الوقت فقضاء اي فالاتيان بذلك الواجب الموقت
في غير اول الوقت قضاء لا اداء ونقل عن بعض الحنفية نقله الآمدي
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس وقته جميعه
ولا اوله بل وقته آخره اي آخر الوقت فان قدمه اي تقديم ذلك الواجب
الموسع على آخر الوقت واداه في اول الوقت مثلاً فنفل اي فما قدمه نفل
يسقط به اي بهذا النفل الفرض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت وكتعجيل
الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضي ان تقع الصلوة
نفسها واجبة ويكون التطوع في التعجيل كمن عجل دينا او زكوة وقال ابن الهمام
في التحرير ما حاصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس
معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بان
المعزو الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت ينكره ما في اصول الروضة للشيخ
ابي بكر الرازي بعد حكايته ما عن البلخي وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في
مثله متعلق بآخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب ونسب في المنهاج
هذا القول الى ابي حنيفة وهذه النسبة غلط انتهى وقال الاسنوي في شرح المنهاج
وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا كما قال ابن التلمساني
في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا انتهى قال ابو الحسن الكرخي كونه نفلا
يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان
يجن او يموت واما ان بقي المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت كما
كان بهذه الصفة في اول الوقت فما قدمه واجب لا نفل وهذا حاصل

عبارة الآمدي وابن الحاجب وصاحب المنهاج وصاحب الحاصل وابن الهمام
ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل ثم عادت في آخر الوقت
يكون ما قدمه نفلا مسقطا وبانه شرط بقاء المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت
لكونه واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول
الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
ان لم يكن على صفته بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نفلا
هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت
بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو اسحق
في شرح اللمع عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتعين بالفعل
ففي اي وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين معا الآمدي في الاحكام
وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات
احديها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الحنفية قال وهذه الرواية صحيحة
والثالثة وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداءه
في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء
او بتضيق الوقت بان ادى في اوله يكون واجبا وان اخر لا يأثم بالتاخير عنده
ثم قال وهذه الرواية هي المعتمد عليها انتهى فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت
على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شانه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق
ههنا وجوب ثم سقط اذ عندهم لم يتحقق الوجوب الا بآخر الوقت بل المراد انه لم يتحقق
في شانه الوجوب ويمكن ان يقال تعلق الوجوب الازلي بفعله يسقط واورد على الكرخي

بانه لما لم يصر الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا
اقول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء
الاخير وقد اجيب بان الكرخي لعله لا يقول بكون وقت الوجوب الا في مثل
هذه الصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه الواجب كذا ذكره الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا و
هو ان جميع الوقت وقت لادائه ان لا امر الحاكم وسع وقت الفعل لانه
اي المكلف لو اتى الفعل فيه اي جزء من اجزاء الوقت لا يعد المكلف عاصيا
لعدم اتيان الفعل بالاجماع اي باتفاق العلماء المجتهدين والتعيين
اي تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت او اخره للاداء والتضييق مناف للتوسعة
الامر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في ايجاب
الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانها
لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل
ظاهر ما يقتضي التعيين والتخيير صرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوي
نسبته الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا دليل
والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا
البيضاوي ومذهب الباقلاني واكثر الشافعية بان المصلي في غير الوقت الاخير
كاول الوقت واوسطه ممتثل اي مطيع لامر الصلوة لكونه اي المصلي المذكور
مصليا قطعا بلا شك لا لكونه اي ليس ممتثلا لكون المصلي المذكور اتيا
باحد الامرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي واكثر الشافعية و

قوله بالاجماع [illegible] ١٢

قوله ايضا بجزء دونه لو كان واجبا في اول الوقت يعصي بتاخيره استدلال بعض الشافعية بقولهم لو كان واجبا في اول الوقت يعصي بالتاخير فاللازم باطل اتفقوا على عدم المعصية لو اتى في اي جزء من اجزائه وفيه ما فيه تامل ١٢ منه

والامتثال انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب واذ هو واقع
عن الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لاداءه وانما قيد بغير الاخر لان
مذهب القاضي ابي بكر ان الآخر متعين للفعل والا فالدليل تام على تقدير الاطلاق
ايضاً وحاصله على تقدير الاطلاق ان المصلي في كل وقت ممتثل لكونه مصلياً
آه وربما تمنع المقدمة القائلة ان المصلي ممتثل لكونه اتيا باحد الامرين
فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الهمام في التحرير فتبصر في حواشي
شرح المختصر للسيد وميرزاجان انها اي المقدمة المذكورة مجمع عليها
اجماعا قطعيا فلا يصح منعها او منع المقدمة الاجماعية القطعية باطل
اقول الاجماع على الامتثال بها اي بالصلوة بخصوصها اي الصلوة
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع
على وجوبها اي وجوب الصلوة فيه اي في كل جزء من اجزاء وقتها لان
الامتثال انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيه اي في
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلوة
في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء
فتأمل لعله اشارة الى منع كون الاجماع على الامتثال بالصلوة فرعاً
للاجماع على وجوبها مستندا بان الامتثال في وقت اعم من الوجوب في
ذلك الوقت فان الامتثال قد يكون باداء الواجب قبل وجوبه كالوضوء
قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال الخصم النافي
لمذهب الجمهور لا نقول بالبدلية بين الفعل والعزم من الطرفين فيثبت

بان يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل والمبدل منه اصلا وخلفا كخصال الكفارة بل الخصم يقول الفعل اصل والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والتيمم فالامتثال بالصلوة بخصوصها لكونها اصلا لا يضره اى لا يضر الخصم كما ان الامتثال بوضوء المعذور لكون الوضوء اصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية ان الواجب انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى ان تضيق والقاضي واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم اجزاه اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى ترك الفعل والعزم عصى التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما قلنا في جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف وكثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل وارادته اى ارادة الفعل ولا يلزم العصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد اى مراد المستدل من العزم عدم ارادة الترك لا ارادة الفعل ولا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا في اول الوقت او آخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا في جواب هذا الرد وسلمنا ان العزم بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابع الايمان ورواده ولا دخل فيه للوقت اذ المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك فيثبت مع ثبوت الايمان قبل دخول الوقت الفعل الواجب ولذا لم يجز الاترى لو اخل بارادة الترك عصى وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل الواجب فافهم فانه دقيق وقيل في البدائع وهو كتاب في الاصول لابطال مذهب القاضي واكثر الشافعية

نه لو كان العزم بدلاً عن الفعل لسقط به اى بالبدل الفعل المبدل
كسائر الابدال فانها تسقط بها المبدلات كالتيمم فانه يسقط به
الوضوء وليس كذلك ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين اخرا
والجواب عما قيل فى البديع منع الملازمة فى قوله انه لو كان العزم
بدلا لسقط به المبدل بانا لا نسلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلاً
بل نقول اللازم سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند كون
العزم بدلا وقد التزموه اى سقوط الوجوب فى تلك الحين واما فى الآخر
فلا بدل وبعض الحنفية قالوا فى الاستدلال برد مذهب بعض الشافعية
لو كان الفعل واجبا اولا اى فى اول الوقت عصى المكلف بتاخيره
اى بتاخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل فى وقته
وهو اول الوقت فثبت انه واجب فى آخر الوقت قلنا فى الجواب عن
استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتاخير الفعل عن اول الوقت لكون
الفعل واجبا فى اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتاخير
لو كان الفعل الواجب فى اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل ههنا
مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسع وقته فالاداء فى
آخره كالاداء فى اوله فى عدم العصيان مسئلة السبب فى الواجب
الموسع الجزء الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء
آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهمام من الحنفية للسبق
اى لسبق الجزء الاول على سائر الاجزاء فى التحرير وعند عامة الحنفية

١٢٦

السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عيناً بل السبب فيه الجزء الاول
موسعاً اي منتقلا سببيته من الجزء الاول الى ما بعده وهكذا الى الجزء
الآخر من الوقت كالمسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره حاصله
ان الجزء الاول ان اقترن به اداء الفعل تستقر عليه السببية وان لم يقترن به
اداء الفعل انتقلت السببية الى الجزء الثاني فان اقترن بالجزء الثاني
الاداء فهو السبب وان لم يقترن به الاداء انتقلت السببية من الجزء الثاني
الى الجزء الثالث وهكذا الى الجزء الآخر وعند زفر السبب الجزء الاول
موسعاً اي منتقلا سببيته منه الى ما اي الى جزء من الوقت يسع ذلك
الجزء الاداء اي اداء الفعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزء الآخر
من الوقت فمن صار اهلا للصلوة في الجزء الذي لا يسعها تجب عليه الصلوة
عند عامة الحنفية ولا تجب عليه الصلوة عند زفر رحمه الله قال السيد في
حاشية شرح المختصر عند زفر تستقر السببية على هذا الجزء اي الجزء الذي يبقى
من الوقت بقدر ما يسع الفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الائمة الثلثة
تنتقل هكذا الى الجزء الآخر انتهى وبعد الخروج اي خروج الوقت والقضاء
كله فالكل فالسبب للفعل ولقضائه كل الوقت بالاتفاق ويروى عن
ابي اليسر ان الجزء الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اي
حين خروج الوقت كله واستدل على مذهب عامة الحنفية بالاجماع
اي الاتفاق على الوجوب اي وجوب الصلوة من اسلم او بلغ في
وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزء الاول عيناً لا تجب الصلوة عليه

فعلم ان كلا من الاجزاء سبب كالاول واذا ليس سببا عليا فهو سبب على الانتقال
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال بانه اي وسط الوقت الذي
اسلم الكافر وبلغ الصبي فيه الجزء الاول من الوقت في حقهما اي في حق الكافر
الذي اسلم والصبي الذي بلغ فصار السبب هو الجزء الاول فتدبر لعله
اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزء الاول من الوقت
لا بسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
الذي هو السبب عند الشافعية فتدبر ثم فرع على مذهب عامة الحنفية صح عصر
يومه اي يوم العصر في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان
السببية قد انتقلت اليه فبنقصانه اوجب ناقصا وادي كما وجب ولا
يصح عصر امسه اي لا يصح قضاء عصر اليوم الآخر لان سببه اي سبب
عصر الامس اي الجملة اي مجموع الوقت ناقص من وجه اي
من جهة اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالواجب
لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتادي عصر الامس الذي سببه ناقص
من وجه وكامل من وجه بالناقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذي
هو ناقص من كل الوجوه واعترض على دليل عدم صحة عصر الامس
في الناقص بلزوم صحته اي عصر الامس اذا وقع بعضه اي بعض
عصر الامس في الوقت الناقص وبعضه اي بعض عصر الامس في
الوقت الكامل فانه ادي كما وجب لان السبب جملة الوقت وهو متضمن
للكامل والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح فدل

عن الجواب السابق الى الجواب لقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
الكامل فى الكل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتبارًا
بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ للاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
اداء عصر الامس كما وجب واداء بعضه فى الكامل وبعضه فى الناقص لا يصح
واذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد على الدليل المذكور الاعتراض
بانه من اسلم فى الجزء الناقص من الوقت فلم يصل صلوة العصر
فيما اى فى هذا الجزء الناقص عن الوقت فيجب ان يصح فى الجزء الناقص
مع انه لا يصح فى ناقص غيره اى غير اليوم الذى اسلم فى الناقص منه
مع تعذر الاضافة اى اضافة السببية فى حقه اى فى حق من اسلم
الى الكل اى كل الوقت فانه فى الاوائل لم يكن مسلمًا فيكون السبب فى حقه
ذلك الوقت الناقص فينبغى ان تصح صلوته فى الجزء الناقص فاجيب
عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانا لا نسلم ان صلوته فى الجزء الناقص
غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا رواية عن المتقدمين فى عدم الصحة
وان اختلف المتاخرون فى الصحة وعدمها واذا لم تكن رواية عن المتقدمين
فى عدم الصحة فنلتزم الصحة كما هو قول بعض المشايخ وعزاه فى الفتاوى
الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسى وغيره هو الاوجه
وهو مبنى على ما عليه المحققون من انه لا نقص فى الوقت لذاته وانما هو فى الاداء
كما اشار اليه بقوله والحق فى جواب الايراد انه لا نقص فى الوقت لذاته فان الوقت

وقت كسائر الاوقات وانما لزم النقص في الاداء اى اداء الصلوة
دون القضاء بالعرض اے بواسطة امر عارض وهو كون
هذا الوقت ظرفا لعبادة الكفار فيتحمل هذا النقص في الاداء لئلا
يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون غيره
اى غير الاداء يعنى لا يتحمل هذا النقص في غير الاداء وهو القضاء لعدم الشرف فيه
وكون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في الناقص مع القدرة على
الكامل وصلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذي اسلم فيه قضاء فلا يتحمل
النقص فيه فلا يصح في الناقص مسئلة لا ينفصل الوجوب وهو
اشتغال ذمة المكلف بشيء من الفعل والمال عن وجوب الاداء وهو
لزوم تفريغ ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته به في الواجب البدني
كالصلوة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم
تحقق وجوب الاداء في الواجب البدني بخلاف الواجب المالي
كالزكوة فانها عندهم قبل الحول كانت نفسها واجبة بالنصاب دون
ادائها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم اى اثم المكلف الذي
وجب عليه الزكوة بالتاخير من وقت ملك النصاب الى حولان الحول
فان مات قبله لا يواخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان الحول اثم
بالتاخير وترك الاداء قبل حولان الحول والسقوط اى سقوط الزكوة
عن ذمة المكلف الذي وجب عليه الزكوة بالتعجيل اى بادائها معجلا
قبل حولان الحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتعجيل فعلم انها

قبل حولان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل ايضاً الوضوء قبل الوقت فانه لا ياثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء في البدني ايضا بعين دليلهم في المالي واما الحنفية فقالوا بالانفصال اي بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب بدنيا او ماليا فمتى حاضت آخراً اي في آخر الوقت من الفعل الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليها اي على من حاضت اذ القضاء متفرع على وجوب الاداء والصلوة مثلا واجبة في اول الوقت الى ان يتحقق فيحصل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضت في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء المتفرع على وجوب الاداء عليها ونفس الوجوب متحقق لادراكها سبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من طهرت عن الحيض آخرا فانه يجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها فانها ادركت آخر الوقت الذي ابتني عليه وجوب الاداء و الحنفية استدلوا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب القضاء اي قضاء الفعل الواجب كالصلوة على نائم كل الوقت وهو اي وجوب القضاء فرع تحقق الوجوب اما نفس الوجوب او وجوب الاداء وللاتفاق اي اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية على انتفاء وجوب الاداء اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اي على النائم المذكور لتعذر الخطاب باقيموا الصلوة مثلا في حقه حذرا

اى احترازاً عن اللغو اى كون الخطاب لغواً لان النائم غافل غير فاهم
للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التلويح رداً لهذا الاستدلال
ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بانا لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء
يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغواً لو كان
النائم مخاطبا بالفعل الآن اى بان يفعل في حالة النوم وليس كذلك
بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعني بان يفعل بعد الانتباه
اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على
ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء
القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند
الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد
بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء والجواب عما قيل
في الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح مختصر ابن الحاجب
ان الكلام ههنا في الخطاب تنجيزاً وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم
انما يصح تعليقا ولا فرق في هذا الخطاب اى الخطاب التعليقي بين الصبي
الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
الاول اى الخطاب التنجيزي فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالصبي والمريض
والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعليقي ولا كلام فيه وانما
الكلام في الخطاب تنجيزاً وهو منتف عن النائم كما هو منتف عن المعدوم فعلى هذا
اى على تقدير الكلام في الخطاب تنجيزاً لو انتبه اى استيقظ الصبي النائم

بعد خروج الوقت بالفائتة قضاء اي قضاء الفعل الواجب الذي مضى وقته

وهو نائم كالصلوة التي مضى وقتها وهو نائم عليه اي على الصبي النائم

الذي استيقظ بالغا بعد خروج الوقت الا احتياطا اي الا ان يقضي

هذه الصلوة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول بعض المشائخ وفي

الخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن ابي حنيفة كذا في التقرير شرح

التحرير وما قيل في التلويح للتفتازاني ومتن الاصول لحافظ الدين النسفي

المنار مبني لا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء وان الوجوب هو شغل

ذمة المكلف بالشيء كاذهر لا يشك قبل البعثة وقبل الدعوة لعقلية الحسن

اي كون الحسن عقليا كما هو مذهبنا اي مذهب الحنفية لان استحقاق الثواب

لا يخلو عن نوع شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البعثة وقبل الدعوة

فانه انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوجد الوجوب بدون وجوب الاداء

فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء فيرد عليه اي على ما قيل انه اي

الشان يلزم ثبوته اي ثبوت الوجوب بدون الشرع ولم يقل به

اي بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا اي من اهل السنة والجماعة

وان نسب هذا الى المعتزلة وكيف يقول بثبوت الوجوب بدون الشرع احد منا

وليس لنا اي لاهل السنة والجماعة اصل هنا مما تثبت به الاحكام سوى

الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اي الحنفية صرحوا بان لا طلب للفعل

في اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اي اصل الوجوب مجرد

اعتبار من جانب الشارع ان في ذمته اي ذمة المكلف جبرا بلا اختيار

الوقت
الفعل الواجب واورد على ما صرحوا به ان اصل الوجوب للصلوة في اول

واصل الوجوب للزكوة في اول الحول والصلوة في اول الوقت والزكوة

في اول الحول لسقطتا ان الصلوة والزكوة الواجبين فلو لم يكن الطلب في

اصل الوجوب كيف تسقطتا بهما ان المفصل بلا طلب كيف يسقط الواجب

فان اسقاط الواجب فرع لوجود الواجب وهو اي الوجوب انما يكون

واجبا بالطلب واذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فاي شيء يسقط

بالفعل وايضا قصد الامتثال بالفعل الواجب انما يكون بالعلم

به اي بالطلب بمعنى طلب ذلك الفعل الواجب فحيث لا طلب لا قصد للامتثال

فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الايراد المذكور انا لا نسلم ان

الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب

اي بتحقق سبب ذلك الوجوب ايضا والشيء قد يثبت في الذمة ولا يطلب

كالدين الموجل اي الدين الذي قدر له الاجل فانه ثابت في الذمة وغير

مطلوب بدون مضي الاجل والثوب المطار اي الثوب الذي اطارته الريح

والقته الى دار انسان او حجرته لا يعرف مالكه اي لا يعرف ان هذا الثوب

مملوك اي شخص فانه مشغول الذمة ولا طلب لعدم العلم بالمالك وانما قيد

بقوله ما لا يعرف مالكه لانه اذا علم المالك فالاداء واجب والامتثال

متفرع على العلم بثبوته اي بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه

فلا يقتضي السقوط سبق الطلب اقول ففقه المقام اي فهم المقام وتحقيقه

ان لنا خطاب وضع بالسببية اي ببيان ان هذا سبب لذلك كدلوك الشمس

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون المسبب فى
ذمة المكلف وخطاب التكليف اى المقصود به تكليف المكلف بالاقتضاء اى بالطلب منه
ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتحد فثبوت الفعل
حقا موكدا على الذمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو
اى ثبوت الفعل حقا موكدا الوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى بايقاع هذا الفعل
فى العين اى فى الخارج من الثانى هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شئ
ووجوب الاداء شئ آخر سوى الوجوب ينفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
ان لا طلب للفعل فى الاول اى فى وجوب نفسه بل الطلب للفعل فى الثانى
اى فى وجوب الاداء والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب فى الوجوب
دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب
التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شئ له فان وضع الحكم
التكليفى لان يومر بالتفريغ عن ذمته وهو مساوق للطلب والسببية
الا التسبيب المحض بان عند وجود السبب يكون المكلف مشغول الذمة
بالفعل بدون الطلب فى الحال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر
لعله اشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعى الى الخطاب
التكليفى ولا يفرق بينهما مسئلة الاداء فعل الواجب فى وقته
اى وقت هذا الواجب المقدر له اى لهذا الواجب وخرج به ما لم يقيد
بوقت كالنوافل المطلقة فانها لا تتصف بالاداء ولا بالقضاء بخلاف النفل

الموقتة كالسنن الرواتب وصيام ايام البيض والست من شوال فانها تتصف بالاداء والقضاء وفسر ابن الهمام في التحرير الوقت المقدر له شرعا ليتم له العمر وغيره ليشمل الواجب المطلق والموقت تشريفا واما كون العمر وقتا للنوافل المطلقة فمن اقتضاء العقل لا من تقدير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا شرعا كالزكوة اذا عين لها الامام شهرا كذا ذكر القاضي عضد في شرح المختصر لكن قال التفتازاني في شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق دون الاحتراز عما ذكره الشارح لان ايتاء الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا في الشرع لم يكن اداء كالنوافل المطلقة بل النذور المطلقة واما على ظاهر كلام المصنف اي ابن الحاجب فهو احتراز عما اذا عين المكلف لقضاء الموسع وقتا وفعله فيه وما قيل انه احتراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا ومبني على ان شرعا يتعلق بفعل لا بالمقدر اي فعل حال كونه مشروعا انتهى وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالزكوة يعين له الامام شهرا فوقعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس اداء والثاني وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ايتاء الزكوة اداء انتهى وقيل في التحرير لابن الهمام وهو اي فعل الواجب في وقته المقدر له قسما بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل الشرط ابتداءه اي ابتداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا ليتم العمر

الزكوة يعين له الامام شهرا من حيث خصوص ذلك الشهر ليس باداء والثاني ... قضاء ... قوله وقيل ... ابن الهمام

كالتحريمة عند الحنفية في صلوة العصر فلو وقعت التحريمة في صلوة العصر
في الوقت وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء والركعة عند الشافعية
في صلوة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورتين في الوقت
وباقي الصلوة في غير الوقت فهي اداء هذا على ما هو الاصح الاوجه عندهم كما
ذكره النووي وغيره والاشفي المحيط الصلوة الواحدة يجوز ان يكون بعضها
اداء وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلوته
وسبقه الى هذا المطلقي ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية فيه انه قول عامة الشافعية
وقيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة اشكال
كذا في التقرير ومنه اي من الاداء الاعادة كما صرح به القاضي عضد في
شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع
في عبارات لبعض المتاخرين خلافه وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
الاكثرين وقال المحلي في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصرح فيه
ما قال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادي في وقته يسمى اداء وان ادي بعد
وقته المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل
ثانيا في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في المحصول العبادة توصف
بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب ان ادي في وقته يسمى اداء
واذا ادي بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة
على نوع من الخلل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيضاوي
وهو اي الواجب اداء ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

والاداء مسبوقا باداء مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه مشى البيضاوي في المنهاج تابعا لصاحب الحاصل ففي المنهاج
العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا
فاعادة وفي الحاصل الاتيان بالعبادة خارج وقتها يسمى قضاء وفي وقتها
اما ان يكون مسبوقا باداء مختل ويسمى اعادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر
التفتازاني في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها اي الاداء
والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس
باداء ولا قضاء ولم اطلع على ما يوافق كلام الشارح اي القاضي عضد سوى
ما في كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقته المشعر بذلك لو لم
يناقش في اطلاق التأدية على الاعادة ولو سلم فحمل كلام المصنف عليه تكلف
ظاهر للقطع بان اولا في تفسير الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق
بفعل قطعا انتهى ونقله الفاضل ميرزاجان بما نصه [illegible]
وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه تكلف ظاهر للقطع بان اولا في تفسير
الاداء مقابل لثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه
هين بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في لفظ الاداء ما ذكره
فتامل انتهى وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقته المقدر له شرعا
ثانيا اي مرة اخرى لخلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند الشافعية
وهو الذي جزم به الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وتردد فيه
السبكي في جمع الجوامع وفسر القاضي ابو بكر والمحلي الخلل بفوات شرط

قوله لخلل المراد بالخلل [illegible] نقص في الصلاة يجب به سجود السهو [illegible]

١٣٨

او ركن وقيده ابن الهمام في التحرير بغير الفساد كترك ركن وبغير عدم صحة
الشروع لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها وقيل لعذر وفسر الابهري
في حاشية شرح المختصر العذر بما ينقطع به اللوم فمن صلى منفردا ثم صلى
بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان
طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في ادائها اولا خلل
ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب بالادى اولا ويكون المادى ثانيا
نفلا فلا تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام
بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة والكان على وجه
الكراهة على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يكون
واجبا قال والاصح انه اي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصدرا
وفي المصدر ذي التاء يجوز التانيث والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج
في التقرير الاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ
حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روي عن السرخسي وابي اليسر
من ترك الاعتدال يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون الفرض الثاني وعلى
هذا يدخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اي فعل الواجب بعده اي
بعد وقته المقدر له شرعا استدراكا لما فات عمدا اي قصدا لكن اذا تركه
مع تذكره او سهوا تمكن الفاعل من فعله كالمسافر اي كصوم المسافر
فاته قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي ولا غير شرعي
يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لمانع يمنعه عن الفعل

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلوة لم يتمكن المكلف من الصوم
والصلوة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف
عن الصلوة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول اداء حقيقة لا قضاء لانه مؤدى
في وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح المختصر
بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بها اي بالاداء ولا يوصف
بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا انتهى واقره الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر فتسمية الحج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء
كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم مجاز من حيث المشابهة مع المقضي
في الاستدراك لا حقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الموقت حقيقة
بدل لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
اي بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا
فاداء والا فقضاء ونص القاضي ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام في
شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء
والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادي في وقته
سمي اداء الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى
قال القاضي عضد في شرح المختصر اقول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل قد يوصف
بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
قوله تقسيم آخر للحكم فيه اشعار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل

قوله بدل الواجب وقد وقع في بعض النسخ على هذا بان الاداء تسليم عين ما طلب شرعا والقضاء تسليم المثل ١٢ منه رح

بل يوصف المندوب ايضا بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة تقضى

ابدا وقول اكثر الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة لا

عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم

من وجه انتهى مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المدرك

لوقت الفعل مع ظن المكلف المذكور الموت اي موت نفسه في جزء ما

من الوقت اي وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا لان الجزء

الذي ظن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف

بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذي ظن الموت

فيه كلا اي كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان ذكره

الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك في الموت

وهي انه لا عصيان في التاخير يدل عليه ما في بعض شروح المنهاج فان

لم يمت المكلف الظان بالموت وظهر كذب ظنه وفعله اي فعل المكلف

الظان الفعل الواجب في وقته المقدر له شرعا فالجمهور على انه

اي على ان فعل الواجب في وقته اداء لا قضاء لصدق حده اي

حد الاداء عليه اي على فعل الواجب في وقته اذ حد الاداء فعل الواجب

في وقته المقدر له شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففي

اي جزء منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حامد

الغزالي من الشافعية كما نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج وقال

القاضي ابو بكر الباقلاني من المتكلمين كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر

١٤١ كما على تقدير عدم البقاء اتفاقا والاوجه ان يقال ما على المكلف لا انه ظن الموت لا لنفسه على ان انقطاع الوجوب قد يكون بوجود المانع كالسفر والمرض والحيض الى غير ذلك فتامل ١٢ منه رح

والثانية ... من الفقهاء كما نص عليه السبكي في جمع الجوامع فعله بعد الجزء الذي
ظن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدر له شرعا او لا قضاء لان
وقته اي وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اي ظن المكلف
الظان موت نفسه في ذلك الجزء قبله اي قبل الجزء الذي ظن الموت فيه
ولم يفعل فيما قبله ففعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الجزء
وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناط الاحكام الشرعية وفعله
في غير وقته المقدر له شرعا قضاء لا اداء قال الآمدي الاصل بقاء جميع الوقت فتنبه
وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير
مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان
فعل الواجب فيه قضاء وانما لا يلزم من عصيان المكلف هنا بتأخير الواجب
الموسع عن اول الوقت من غير عزم مقتضى القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك
الوقت قضاء ثم قال ... في غاية الاحكام ورد بالفرق بانه لم يلزم من كونه قضاء
ههنا لان الوقت لم يصر مضيقا بالنسبة الى ظنه ههنا بخلافه ثمه نعم لو كان كونه
قضاء مبنيا على ان العصيان ههنا في الاداء لاتجه ما ذكره كذا ذكر التفتازاني في
شرح الشرح ... ليس كذلك على ما يظهر من شبهته كذا قال العلوي في حاشية
شرح الشرح ويرد عليه اي على القاضي اعتقاد المكلف انقضاء
الوقت اي انقضاء وقت الفعل الواجب بعد تبين قبل دخوله اي خروج
الوقت والحال انه لم يمض فضلا عن الانقضاء واخر الفعل ولم يشتغل
فانه يعصي اتفاقا فاذا بان اي ظهر لخطاء اي خطاء اعتقاده بان ظهر

١٤٣

ان الوقت كان لم يجئ فلم ينقض بل الآن جار وفعل المكلف المعتقد

لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطاء الفعل كالصلوة في الوقت المقدر له

شرعا فهو اي الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضي بلا خلاف

فلا اثر للاعتقاد البين خطاءه ذكره الابهري في حاشية شرح المختصر ظاهره

انه قياس خلفي اي لو كان في الفعل في الوقت المشروع اولا مع تاخيره

عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء

الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا الملزوم انتهى وتوضيحه انه لو صح البيان

المذكور يكون فعل الظان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد

ايضا قضاء فانه يجري منه كما يجري في ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتقد

شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت

بل فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته وهذا هو القضاء والتالي باطل

فالمقدم مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت

بين فان في الاول اي في ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا

لا للاداء ولا للقضاء وفي الثاني اي اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم

وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل

وجه من الاداء والقضاء وبعد التضيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني

فانه ليس بمتضيق من كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء دون

وجه القضاء وبعد التضيق كذلك يكون اداء لا قضاء فتأمل اشارة

الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء

---

١٣ قوله [illegible] زال فلا فرق بين ان الفارق مع الظن انقضت الصحيح فالاول انقضى انقضاء فيما اعتقد انقضاء ثم اتفق عدم الوقت وبقي

١٤٣

بان العصيان لا ينافي الاداء كما لو اخر فالثاني بان الظن معتبر فيما لم يظهر فساده فاذا ظهر فلا عبرة به ١٢ منه رحمه الله تعالى

لان القاضي جعل الدوران مع الظن لتحقق العصيان في الصورتين لانه لو ظن الموت في جزء من الوقت ولم يؤد قبله بل اخره الى ما بعده يكون عاصيًا ولو ظن انقضاء الوقت ثم ادى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضًا اذ الوقت بحسب ظنه في الصورتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قد انقضى ومؤخر الفعل الى ان ينقضي الوقت عاص والعصيان لا ينافي الاداء كما في صورة اعتقاد الانقضاء ولا ومن اخر الفعل كالصلوة مع ظن السلامة في الوقت الاول ومات فجاءة اى بغتة فالتحقيق انه اى من اخر لا يعصي اذ التاخير جائز له ههنا بخلاف التاخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تأثيم بالجائز اشار بلفظ التحقيق الى انه فيه خلافا والى ضعف قول من قال بالعصيان بدليل تحقق الوجوب ورد ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب ما يذم شرعًا تاركه في جميع وقته وههنا ما تركه في جميع وقته باختياره بل تركه في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما انه على تقدير عدم الموت لا يعصي اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان وقد رده المصنف ايضا موافقا لما رده القاضي عضد شارح المختصر بان التاخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تأثيم في فعل الجائز والقول بان شرط الجواز اى جواز التاخير سلامة العاقبة نفسها لا العلم به اى بسلامة العاقبة حتى يؤدي شرط العلم بسلامة العاقبة الى التكليف المحال فان العلم بسلامة العاقبة ممتنع الحصول بالعادة وما هو كذلك فهو محال بالعادة وشرط المحال عادة تكليف بالمحال

١٤٤

العادي وانه عيب والعيب على الحكيم تعالى شانه غير جائز فيكون التكليف
محالا فيؤدي هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة العاقبة
في الواقع فلم يؤد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا
للمكلف لكنها غير ممتنع الوقوع فليس التكليف بشرط التخيير بالمحال حتى يؤدي
الى التكليف المحال يقتضي هذا القول التخيير بين ممكن اي جائز وهو التاخير
حال السلامة وممتنع اي محال وهو التاخير عند عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو اي التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لا مخيرا وعدم التخيير يرفع حقيقة
التوسع لان التوسع مندرج تحت المخير وكان الكلام في الواجب الموسع فتأمل
لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخيير بين الصوم
والاطعام فان الغنى ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفرق
ابن الحاجب بين ما وقته العمر اي الواجب الذي وقته تمام العمر
كالحج فيعصي بالتاخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين
غيره اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصي المكلف ان اخره عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فجاءة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته
العمر فانه لو اخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسديد لان
الوجوب مشترك بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان التعصية
في الاول للوجوب فينبغي ان يعصي بالثاني ايضا وعذر الفجاءة بان في الواجب
الموسع بان الموت فجاءة ليس بصنع منه بل هو مفوت للواجب ولم يدركه

١٣٥

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يعصي عامدًا في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يختص بالواجب الموسع فلو قبل عذر التجارة في الواجب الموسع
قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري ح ون الواجب
الموسع و فيه كما فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالظهر مثلا بان ترك الظهر
مع ظن السلامة والموت فجاءة ليس في جميع وقته المقدر له شرعا اذ وقته باق
لو لم يمت لاداء فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمر اذا ترك بسبب موت الفجاءة
فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
فجاءة قبل وقت التضييق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
تحقق الوجوب اذ ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته
المقدر له شرعا وههنا ترك في جميع وقته المقدر وهناك ترك في بعضه فعدم
العصيان لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالظهر مثلا خلاف مذهب الجمهور في المحصول يجوز له
التاخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين
و عصى بالتاخير مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج
وقضا الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض او كبر اي فاذا لم يكن
توقع للفوائت على تقدير التاخير لعلة المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
شرح المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر
ان لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعًا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان

١٤٦

بالتاخير مع الموت فجأة اذ لا تأثيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يصلح للدليل الدال على جواز التاخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما توجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدى لدفعه بان في الموسع الذي وقته العمر لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب كذا ذكر السيد قدس سره قال الفقرا يعني اقول اذا فرض وقوع الفجاءة قبل وقت التضيق فلو جاز له التاخير واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا فالا صوب ان يقال ترك الظهر في الصورة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المقدر له شرعا فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شرعا لانه تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقا لما ذكر في بعض شروح المنهاج من ان الفرق المذكور لا يقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما لمنافاة كل منهما الآخر ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فنعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارضة القطعي ودونه اقول ما ذكر من الدليل قطعي القطعية مقدماته على ما لا يخفى واما المعارض فليس بتام سيما ان يكون قطعيا مفيدا للعلم وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعا بحسب ظنه

او الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا مسئلة اختلف في وجوب القضاء
هل هو بامر جديد غير امر وجب الاداء به وعليه اي على وجوب القضاء
بامر جديد الاكثر اي اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهمام في التحرير ومنهم
اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه
ابن امير الحاج في التقرير وهو مذهب الامام في المحصول والارموي في الحاصل
وصاحب التحصيل كما نص عليه الاسنوي ومختار ابن حاجب في المختصر
او بما اي بامر يوجب الاداء وهو اي وجوب القضاء بامر يوجب الاداء
المختار لعامة الحنفية كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
ابن امير الحاج في التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء
بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقول اي مثل يدرك العقل مماثلته
للفائت كالصلوة للصلوة والصوم للصوم فقط واما القضاء بمثل
غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشارح
البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او في
القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالفدية للصوم
كما هو الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
والدليل للاكثر ان وجوب القضاء لو كان بامر يوجب الاداء فاقتضى هذا
الامر للقضاء كما يقتضي للاداء فيكون صم يوم الخميس الذي هو امر باداء الصوم
يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذي هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعلم

اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي والا اي وان
لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهيا كان الصوم في يوم الجمعة اداء
بل اسمه لا قضاء للاول فان الاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا
واذا كان كلام الشارع صم يوم الخميس مثلا مقتضيا لصوم يوم الجمعة فكان
هذا الكلام في قوة قولنا صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فيدل
على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان
النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يعصي المكلف
بترك الصوم يوم الخميس كما لا يعصي بترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب
القضاء بامر يوجب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتم لو كان
عامة الحنفية ادعوا الانتظام لفظا اي انتظام وجوب القضاء في
لفظ يوجب الاداء بان اللفظ الذي يدل على القضاء بالمطابقة او التضمن وهو اي ادعاء الانتظام
لفظا بعيد من عامة الحنفية كيف ولا يليق بحال احد من الناس فضلا عن
باصحاب الايدي الطويلة في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب
القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد
وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم اي مقصود عامة الحنفية من القول
بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شيء تتضمن مطالبة مثله
اي مثل ذلك الشيء عند فوته اي فوت ذلك الشيء فايجاب الاول اي
الاداء بنص موجب ايجاب الثاني اي القضاء بذلك النص لا بنص مستقل
فان ايجاب الاول يدل على ان ذمة المكلف مشغولة بما وجب عليه فلا بد

من تفريغ الذمة والتفريغ اما باتيان ما اوجب او باتيان مثل ما اوجب عند
فوت ما اوجب نعم معرفات القضاء اي الاشياء التي يعرف بها القضاء
بمثل معقول او غيره اي غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات
غيره اي غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص
الظاهر وانه اذا وجب القضاء بما يوجب الاداء فما الحاجة الى النصوص الواردة
في القضاء لان النصوص الواردة في القضاء معرفات للقضاء يحتاج اليها
لمعرفة المثل الموجبات له لكن الكلام في هذا المقام فيما هو سبب الوجوب
اي في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه الى هو امر الاداء الموجب له او امر آخر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق ومما يجاب به عن دليل الاكثر في المشهور
على ما ذكره ابن الهمام وغيره انه مقتضاه اي مقتضى صم يوم الخميس امران
الاول الصوم فان الفعل المطلق والثاني كونه اي الصوم في يوم الخميس فاذا
عجز المكلف عن الثاني اي كون الصوم في يوم الخميس لفواته اي الخميس
فقد بقي مقتضاه صم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان في الجمعة او غيرها فلا نسلم
ابتداء عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين لا يلزم
كون صوم يوم الجمعة اداء لان قضاء بالمقتضى من القيد وهو فوت فعل
في يوم الخميس من القضاء ولا سواء اذ الاقتضاء لصوم يوم الخميس
اولا وبالذات ولصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوت الصوم يوم الخميس
فلا يكون الصومان متساويين قلت غاية السقوط لانا لا نسلم ان مقتضى
صم يوم الخميس امران بل مقتضاه الصوم في يوم الخميس فقط اذ لا وجوب

للصوم في يوم الخميس الا بالقيد اي بكونه في يوم الخميس لا مطلقا ولهذا
اي ولكون الوجوب بالقيد لا يجب الصوم قبله اي قبل القيد وهو يوم
مثلا ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا سواء كان في ضمن
هذا المقيد اولا بل انما يلزم وجوب المطلق فيه اي في ضمن هذا المقيد و
في شرح المختصر لابن الحاجب هذه المسئلة اي مسئلة ان وجوب القضاء
بامر جديد او بالامر الاول الموجب للاداء مبنية على ان المقيد هو المطلق
والقيد وهما يتحدان وجودا في الخارج بان وجود المطلق في
الخارج عين وجود القيد فيه او يتعددان اي المطلق والقيد وجودا فيه
اي في الخارج وعبارة شرح المختصر هذه واعلم ان هذه المسئلة مبنية
على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما شيئان كما في التعقل والتلفظ و
الصدق عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر الى ان
التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل او في الخارج لنبينه اي لاجل خفائه
فانا اذا تعقلنا صوما مخصوصا وقلنا صوم يوم الخميس فقد تعقلنا امرين
يعني الصوم وخصوص يوم الخميس وتلفظنا بلفظين فاما ان المامور به
هذان الامران او شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما
مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب الى الاول جعل القضاء
بالامر الاول لان المامور به شيئان فاذا انتفى احدهما يعني الخاص بقي الاخر
يعني المطلق فيثبت بالامر الاول ومن ذهب الى الثاني جعل القضاء بامر
جديد لانه ليس في الوجود الا شيء واحد فاذا انتفى سقط المامور به ثم اختلافهم

تعالى الحمد لله منه

من العلم ١٢

فی ہذا الاصل وہو ان المطلق والمقید بحسب الوجود شیئان او شئ واحد
یصدق علیہ المعنیان ناظر الی الاختلاف فی اصل آخر وہو ان ترکب الماہیۃ
من الجنس والفصل وتمائزہما بل ہو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان
قلنا بالاول کان المطلق والمقید شیئین لانہما بمنزلۃ الجنس والفصل وان
قلنا بالثانی وہو الحق کان بحسب الوجود شیئا واحدا کذا فی شرح الشرح
فی توجیہ کلام شارح المختصر وقال الفاضل میرزاجان فی حاشیۃ شرح
المختصر اقول الاوضح ان یقال ہذہ المسئلۃ مبنیۃ علی ان المطلق لیس
الا المقید لان المطلق فی الامر لیس الا الموجود فی الخارج وہو المقید
سواء قلنا بوجود الطبیعۃ لابشرط شئ وہو المطلق ام لا لکن النزاع فی
ان ذلک المقید ہل ہو فی الخارج شیئان کما فی اللفظ والتعقل ام شئ
واحد یعبر عنہ بالمرکب ای باللفظ المرکب او بالمفہوم المرکب الذی کان
مدلولا علیہ لذلک اللفظ المرکب وہو ما یصدق علیہ المطلق والمقید ونبہ
بالتعبیر عن المقید بلفظ ما صدقا علیہ ثانیا علی ان فی ہذا الشق وہو ان لا یکون
المطلق والمقید شیئین فی الخارج لابد ان یصدق المطلق والمقید علی ہذا
الشئ الواحد لعدم التمائز بین الکل والجزء وکذا بین الجزء والجزء الآخر
انما التمائز بینہما فی العقل فیصح الحمل نظرا الی الاتحاد الخارجی ولما لم یکن
المطلق والمقید عین الجنس والفصل اذ لا یحصل من الصلوۃ ومن تقییدہا
بالوقت المعین نوع حقیقی لہ وحدۃ حقیقیۃ بل لیس ہذا الا ترکیبا اعتباریا
نبہ علی ذلک بقولہ وبنظر ذلک اشارۃ الی انہ نظر لہ فان قلت ما صدق علیہ

الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من جزئين المفهومين كيف ولو كان
كذلك كان تركيبا حقيقيا لانطباقه على موجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود
في الخارج كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي
كون التركيب منهما حقيقيا كما في هذا المثال اقول الاظهر في توجيه الخلاف ان
المطلق في العبادة الموقتة هي تلك العبادة والوقت قيد له خارج عنه لكنه يحتمل ان يكون
مشروطا به حتى لا يصح شرعا بدونه اذ لا يجعله الشارع شرطا في صحة نفسها بل في كمالها
فاذا مات فيه يبقى اصل وجوبها مع بعض فيه وحينئذ لا تكون المسئلة مبنية
على الخلاف الذي ذكره اذ فيه بعد اما اولا فلان بناء العرف واللغة على
تدقيقات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق
هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة ان لا تمايز بين الجنس
والفصل في الخارج والا لم يصح الحمل على ما قرره في المواقف وحينئذ لا يمكن
بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول ليس كلامي مبنيا على هذا حتى
يندفع بما تقرر في الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محتمل صحيح اظهر
مما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيا على ما قررنا فلا يحسن الجزم بالاول انتهى اقول
ردا على من ذهب الى وجوب القضاء بامر جديد بناء على اتحاد المطلق والقيد
القيد ههنا اي في صوم يوم الخميس ظرف زمان وهو يوم الخميس
واتحاد مقولة متى اي الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان
صح كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اي من مقولة
متى انتفاءه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة اتفاقا

اليس زيد هذا الموجود في امس هو الموجود في الآن وفرد منه قد تبدل وما تبدل
زيد فاتحاد الظرف مع المظروف لا يدل على ان الظرف لو انتفى انتفى المظروف
ليلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب المقيد فيحتاج الى امر جديد فليس
ابتناء المسئلة على الاتحاد والتعدد فتامل لعله اشارة الى انا سلمنا انه لا يلزم
انتفاء المظروف عند انتفاء الظرف لكن لا نسلم انه لا يلزم بطلان ايجاب المظروف
عند بطلان ايجاب الظرف فان الايجاب عند اتحاد الظرف والمظروف واحد
لا تعدد فيه فبطلان ايجاب الظرف بعينه هو بطلان ايجاب المظروف فيحتاج
في القضاء الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاتحاد البتة ونوقض
مختار الحنفية وهو ان وجوب القضاء بامر موجب الاداء بنذر اعتكاف
رمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه
اي لم يتفق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاؤه
اي قضاء هذا الاعتكاف المنذور بصوم جديد سوى رمضان آخر حيث
لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجبه النذر اي لم يوجب
نذر الاعتكاف الذي هو سبب لاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجباً
للصوم الجديد لكان موجبا للاداء ايضاً بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء
بالصوم الجديد لما صح اداء هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالي باطل
فالمقدم مثله فعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء والجواب
عن هذا النقض ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اي للصوم الجديد
ولا نسلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد لانه اي الصوم الجديد شرطه

اي شرط الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني
والبيهقي والنذر موجب للاعتكاف وايجاب المشروط موجب لايجاب الشرط
فايجاب الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجديد لكن ما ظهر
اثره اي اثر نذر الاعتكاف في ايجاب الصوم الجديد لمانع عن الظهور
وهو اي المانع وجوبه اي وجوب صوم رمضان قبله اي قبل النذر
والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا في
رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادى الاعتكاف
فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود
الذي هو الشرط الى غير المقصود وهذا احق فلهذا جاز اداء هذا النذر بهذا الصوم
التبعي فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اثره اي اثر نذر الاعتكاف
في ايجاب الصوم الجديد ولهذا اي ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع
لا يقضى النذر المذكور في رمضان آخر ولا في واجب آخر لان الصوم
غير مقصود للاعتكاف فيهما سوى قضاء رمضان الاول اذا لم يصم في
رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف في قضاء صوم رمضان الاول
اذ الخلف الذي هو قضاء رمضان في حكم الاصل الذي هو رمضان الاول
فكما كان الاعتكاف صحيحا في رمضان الاول صح في قضائه بصومه هذا
اي خذ هذا **مسئلة** مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة ههنا
ما يتوقف عليه الشيء وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
ان كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما في قوله تعالى واذا

قوله الواجب المطلق ... تخصيصه من الاوقات فالواجب ... ١٢ منه

نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله قيد ايجاب السعي الى ذكر الله تعالى
اي صلوة الجمعة وخطبتها بالنداء واذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق اي
بالنسبة الى ما لم يقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما في
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان اقامة الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة الى
الوضوء لعدم تقييدها به في الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى
الوقت الذي قيدت به في الامر بها فالواجب المطلق ما لم يقيد ايجابه بما يتوقف
عليه لا ما لم يقيد ايجابه بشيء اصلا فان ايجاب كل فعل مقيد تقديرا بوجود فاعله
والقدرة الممكنة فيه الى غير ذلك كذا قال الابهري في حاشية شرح المختصر وذكر
التفتازاني في شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت و
على كل حال فنوقض بالصلوة فزيد في كل وقت قدره الشارع فنوقض بصلوة
الحائض فزيد الا المانع وهذا لا يشمل غير الموقتات كالنذور الموقتة والايمان
المطلقة ولا مثل الحج والزكوة من الموقتات في ايجاب ما يتوقف عليه من
الشروط والمقدمات واشار المحقق الى ان المراد الاطلاق والتقييد بالنسبة
الى تلك المقدمة حتى ان الزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيد فلا يجب
والى تعيينه وافراده مطلق فيجب انتهى قال الامام في المحصول الواجب المطلق
هو ما يجب على كل مكلف في كل حال ويلزم منه ان لا يوجد واجب
مطلق اصلا اذ ما من واجب يجب في كل حال حتى في حال الحيض وقيل
ما يجب على كل مكلف في كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوي في حاشية
شرح الشرح وذكر السيد الشريف في حاشية شرح المختصر الواجب

المطلق بالا يتوقف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكاليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقة وبالجملة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولابد من اعتبار الحيثية في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف وقد صرح به صاحب المستصفى في مباحث الجنس انتهى واتفق العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في الاية المذكورة ايجابا للنداء لها وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق بكل واجبة امرها فالمختار انها واجبة مطلقا اي سواء كان سببا مقتضيا لوجود المسبب او شرطا اي لا يتاتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتي الفعل الواجب بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اي بجعل الشارع اياه شرطا للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا اي بجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة او عادة اي بجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من الراس لغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الراس شرطا لغسل الوجه في الوضوء اذ غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء من الراس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الراس

وهذا بدون نص السبب قول الاكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر
والقاضي عضد في شرحه وابن الهمام في التحرير والتاج السبكي في جمع الجوامع
وهو الاصح عند الامام واتباعه والآمدي نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج
وقال السيد في حاشية شرح المختصر يمكن ادراج الاسباب في عبارة المتن
في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتناولها بالطريق انتهى وقيل مقدمة
الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي ان كانت المقدمة
سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين
الشيرازي في شرح المختصر هذا مذهب الواقفية وقيل مقدمة الواجب المطلق
واجبة في الشرط الشرعي فقط دون الشرط العقلي والعادي والسببية وهو
مختار صاحب البديع من الحنفية ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار
ابن الحاجب من المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوي في شرح المنهاج لا ذكر لهذا في
كلام الآمدي ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير والكلام
في الصغير في اثنا الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه واقره
القاضي عضد في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التفتازاني في شرح
الشرح نعم لا خلاف في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا
والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف في غيره انتهى وذكر الابهري
في حاشية شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب
يتضمن ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان
سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وما قيل مقدمة الواجب ان كان
سببا لا خلاف في وجوبها يرده ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج
وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل
يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما انتهى وقال الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في
السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا
يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط و
قيل لا فيهما والقول الثاني هو ما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره
المصنف ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول سببه بخلاف
المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب اشد تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة
لا المقتضي في الجملة والفرق ضعيف لاستوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما
وبه مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق المسبب
والقول الثالث لا تأبى عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على
نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما
هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهذا من
التفتازاني رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب
ايضا انتهى والدليل لنا اي للقائلين بوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف
به اي بالواجب بدون تكليف المقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال

لان المقدمة لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمة محال
والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في المحصول ان الامر بالشيء لو لم يقتض
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض
الآمدي وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه
لا محيص عنه وتعقبهم الاسنوي في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام
وضعف اعتراضهم كالآمدي لتحصيل اسباب الواجب واجب واسباب
المحرم حرام بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان المستدل
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان بالتكليف
بالواجب او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فلا يقول الخصم بالتكليف بالواجب
بدون تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمة بالتكليف بالواجب يؤدي الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاديه الى
التكليف بالمحال اذ يجوز ان يكون وجوبها اي وجوب المقدمة بعينه لا اي
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلوة والزكوة وغيرهما
من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلوة والزكوة وغيرهما بل بنوع آخر
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اي فيما قيل ان الكلام
في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اي الى التكليف بالواجب الذي هذه المقدمة

مقدمة له لا بالنظر الى غيره حاصلة اذا كان شئ ما واجبا وله مقدمة و
فرض ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة فهل يستلزم وجوب ذلك
الشئ الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يستلزم وجوب المقدمة
والا يلزم التكليف بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض
عدم دليل آخر ان قلت كيف تجب المقدمة وهي غير مامورة ولو كا
واجبة لكانت مامورة لان الوجوب يثبت بالامر وههنا لا يلزم الامر
صريحا قلت لا نزاع في ذلك اي الامر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اي ان وجوب الواجب يستتبعه اي يستتبع وجوب المقدمة فهي واجبة
بوجوب الواجب ومامورة بامر الواجب وبالجملة النزاع في الوجوب الاستتباعي
للمقدمة لا في الوجوب الصريحي لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي
وهو اي المراد المذكور معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط و
لهذا اي لاتحاد الايجاب لا يلزم بترك الواجب مع الاسباب والشرائط
الا معصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصلي بالذات لا المعاصي
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصلي
منسوبة اليها بالعرض قال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم في شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع لفظي وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر فساده انتهى وقال الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر فاعلم انه ان كان النزاع في ان الامر بالشئ

بل هو الامر بمقدمته بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة
مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو المستفاد من كلام المصنف
اي ابن الحاجب في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب
دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع
وان اردت به انه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى
فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب كما اختاره المصنف
واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع في الاعم من ذلك فالحق
مع الجمهور ان مقدمة الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان
النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب
واجبا مطلقا سواء تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب
مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لو وجب ما يتوقف
عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الآمر الموجب له اي
لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم التعقل لادى الى الامر بالشيء
وايجابه مع عدم شعور الآمر به الموجب له وهو بديهي الاستحالة واللازم اعني
لزوم تعقل الشخص الآمر الموجب له باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع
الذهول والغفلة عن مقدماته قلنا في رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب
للشيء لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الموجب للشيء لو كان وجوبه
اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا

قوله لو كان صريحا فيه اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من لزوم تعقل الشيء عند الامر بالواجب لانه لا يلزم من جعل شيء شرطا تعقله عند طلب



بل الفعل الاختياري [illegible] الاسم [illegible] والنزاع [illegible] مطلقا [illegible] الوجوب [illegible] بين الشرعي [illegible] منه

من غير الامر صريحا وهذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة الشيرازي في شرح المختصر
على الاستدلال بهذا الدليل وتقدم التفتازاني في شرح الشرح بقوله يرد على
الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى واوضحه [illegible]
في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم فيما
يجب بالاصالة لا بالواسطة انتهى وتعقبه الابهري في حاشية شرح المختصر
بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كف تعلق به خطاب الطلب وخطاب
الطلب بشيء من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلا يرد وعلى هذا ما اورده
الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل ميرزا جان
في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة ان
الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشيء غير مشعور به
محال بالبديهة انتهى وفيما تعقبا به كلام ظاهر ومن ههنا اي من عدم لزوم
تعقل الموجب له وانتفاء وجوبه صريحا بل استتباعا لم يلزم تعلق الخطاب
بنفسه اي بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعقل
والتعقل غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
مقصودا بالذات وهو ما يتعلق به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فرع
على المسئلة القائلة بان الواجب المطلق واجبه مطلقا والمراد من الفرع ما يكون
مندرجا تحت اصل كلي وفي جعل هذا فرعا اتباع للامام والا صاحب المنهاج
فجعله تنبيها وصاحب التحصيل جعله تقسيما والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور
قبله بطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشيء الاولي على وجوه مختلفة الفرع الاول

م ذكروا ان وجوب النية على ان النية بعد [illegible] الامر بالتقديم [illegible] ايضا [illegible]

١٦٣

اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة بواسطة وكيله ولم يرها
فدخلت في بيته للزوجية وو دخلت معها اجنبية ايضاً والوكيل قد مات فلم يعلم الزوج
انّها زوجته فحينئذٍ حرّمتا اي حرّمت المنكوحة والاجنبية معاً ولا يحل له وطئ احد
منهما لان الوطي باحدهما الواجب اشتمال الاجتناب بالحرام وهو وطي الاجنبية والكف للنفس
عن الحرام واجب وهو اي الكف عن الحرام في هذه الصورة لا يكون الا بالكف
للنفس عنهما اي عن المنكوحة والاجنبية جميعاً للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام
لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام فالكف عنهما مقدمة للواجب وهو الكف عن الحرام
مقدمة الواجب واجبة فحرمتا والفرع الثاني لو قال احد ممن طلق الزوجتين
احداكما من غير تعيين طالق حرمتا اي حرمت الزوجتان و
لا يجوز الوطي بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطيها
يقيناً من غير شبهة فيه اي في تحريمها فالوطي بواحدة منهما يحتمل
ان يكون وطيا بالمطلقة المحرم وطيها فيجب ترك وطيها اجتناب عن الحرام
بلا شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام الاجتناب عن الحرام واجب
فالكف عنهما واجب فحرمتا قال الامام في المحصول فيحتمل ان يقال بيقاء حل
وطيها لان الطلاق شئ معين فلا يحل الا في محل معين فاذا لم يعين لم يكن
الطلاق واقعا بل الواقع امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند التعيين
ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليب لجانب الحرمة هذا كلامه
وذكر مثله في المنتخب ايضاً وقد جزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني
مع ان صاحب التحصيل لم يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء

اقول فی فرع آخر للمسئلة بانه اذا کانت مقدمة الواجب واجبة فالغایة
داخلة فی المغیا لیعلم وجود المغیا اذ علم وجود المغیا موقوف علی دخول الغایة
کالمرافق فانها غایة لغسل الایدی لا یتیسر فی العادة علم وجود غسل الایدی
من حیث انه مغیا بدون دخولها فی الغسل فدخول الغایة من مقدمات المغیا
فاذا کان المغیا واجبا یکون دخولها ایضا واجبا قال استاذ الاستاذ مولانا
بحر العلوم وعموم التوقف فی الغایات کلها محل تامل بل انما یصح فی البعض
التی ہی مقدمات للمغیا انتہی وفی المعتمد کانه اراد انه یجب ادخال جزء
من الغایة فی حکم المغیا لیعلم استیعاب حکمه لاجزاءه یقینا کما انه یجب غسل
بعض الراس ولو قلیلا فی غسل الوجه وامساک جزء من اللیل فی الصوم
انتہی **مسئلة** وجوب الشیء یتضمن حرمة ضده یعنی اذا وجب
الشیء یفهم فی ضمن وجوبه ان ضد ہذا الشیء حرام وہو قول القاضی ابی بکر
الباقلانی آخرا وعلیه عبد الجبار وابو الحسین البصری من المعتزلة والامام الرازی
والآمدی نص علیه السبکی فی جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اکثر اصحاب
الشافعیة ذکره الاسنوی فی شرح المنهاج وقیل یقتضی کراہة ضده
وہو قول فخر الاسلام والقاضی ابی زید وشمس الائمة السرخسی وصدر الاسلام
واتباعهم من المتاخرین کذا فی التحریر والتقریر وقیل وجوب الشیء الذی ہو الامر
بالشیء نفس النهی عن ضده وہو قول القاضی ابی بکر الباقلانی ومتابعیه
اولا ثم قالوا ثانیا ان الامر بالشیء یتضمن النهی عن ضده کذا فی مختصر ابن الحاجب
وغیره وبه قال الشیخ ابو الحسن الاشعری ذکره السبکی فی جمع الجوامع وتابعه

(حاشیة:) ۱ قوله وقیل یقتضی کراہة ضده الخ ای الامر بالشیء یقتضی کراہة ضده ولو کان ایجابا ... القاضی ابی زید وصدر الاسلام ... الحنفی المعروف ... واتباعهم من ... المتاخرین ... ۲ منه
۱۶۵ قالوا اولا انه نفس النهی وثانیا انه متضمنه وقیل الثانی رجوع عن الاول وقیل بل الثانی تفسیر للاول ۱۲ منه رحمه الله تعالی

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو معزو الى ابي الحسن الاشعري ومتابعيه انتهى فمنهم اي من القائلين بان الامر بالشيء نفس النهي عن ضده على الوجهين منهم من عمم هذا القول في امر الوجوب وامر الندب فجعلهما اي امر الوجوب وامر الندب نهيا عن الضد تحريميا في امر الوجوب و تنزيهيا في امر الندب ومنهم من خصص هذا القول بامر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريميا دون امر الندب وقيل ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده ولا متضمنا للنهي عن ضده عقلا وعليه اي على هذا القول المعتزلة نقله صاحب المنهاج والارموي في الحاصل عن اكثر المعتزلة و الامام في المحصول والمنتخب عن جمهور المعتزلة وعامة الشافعية منهم امام الحرمين والبو حامد الغزالي ثم الاقوال في النهي كذلك كالاقوال في الامر تفصيلا حرمة الشيء بالنهي تتضمن وجوب ضده وقيل تقتضي كون الضد سنة مؤكدة وقيل النهي عن الشيء هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهي امرا بالضد ولا متضمنا له عقلا الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد ان كان له ضدان او والا كان له ضد واحد فالامر نهي عنه فالامر بالقيام نهي عن القعود والاضطجاع والسجود وغيرها والامر بالايمان نهي عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين وقيل نهي عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التحرير بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من الحنفية والشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه بعض الحنفية والمحدثين نص على ذلك كله ابن امير الحاج في التقرير وقيل في النهي لا

قوله وقيل لا اي قالوا ان الامر يقتضي حرمة الضد او الكراهة مثلا لكن النهي ليس كذلك ولذا زاد لفظ قوله ثم في النهي

١٦٦

كذلك اي ليس الاقوال في النهي كالاقوال في الامر بل هو امر بالضد كما اشار
اليه السبكي في جمع الجوامع او متضمن للامر بالضد قال ابن الحاجب في المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضي والنهي كذلك فيهما انتهى وذكر القاضي عضد في
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اي على الامر وزاد القاضي ومتابعوه عليه
فقالوا والنهي كذلك في الوجهين فقالوا ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده
وآخروا انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشيء يتضمن
حرمة ضده ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل
واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا اي وان
لم تكن مجعولة بجعل الملزوم بل كانت مجعولة بجعل جديد لزم امكان
الانفكاك اي انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم مجعولا
ولا يكون الجعل في اللوازم فينتفي اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو
انفكاك اللوازم عن الملزوم فايجاب الفعل الذي هو جعل لوجوب الفعل الذي
هو الملزوم ههنا متضمن لايجاب الامتناع عن الضد الذي هو جعل الامتناع
عن الضد الذي هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اي بمثل الدليل الذي استدل
على ان وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يقال في النهي بان الاشتغال
بضده من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم وفيه اي
فيما يقال في النهي شيء وهو انا لا نسلم ان الاشتغال بضده من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال



قوله الكف عن الفعل لا يتوقف على الاشتغال بفعل آخر ... عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون لجواز ان يكون عدميا والقول بان الكف نفس فعل مطلوب فيكون [illegible] خروج عن محل النزاع فتدبر ١٢ منه

فصلا عن الاشتغال فالخطاب فی الامر والنهی واحد بالذات
والتفاوت بالاصالة والتبعية فالخطاب فی الامر بالاصالة للوجوب
وبالتبعية للحرمة والخطاب فی النهی بالاصالة للحرمة وبالتبعية للوجوب
کما فی ایجاب المقدمة ای مقدمة الواجب اللازم من ایجاب الوجوب
فان الخطاب فی ایجاب الواجب بالاصالة وفی ایجاب المقدمة بالتبعية
کما عرفت سابقا ومن ههنا ای من اجل التفاوت بالاصالة والتبعية
فی الخطاب قیل وجوب الشئ یقتضی کراهة ضده وحرمة الشئ تقتضی
کون الضد سنة مؤکدة فان الخطاب بالضد فی خطاب الشئ خطاب
ضمنی وخطاب الضمنی انزل وادون مرتبة من خطاب الصریح لکن
الثابت بخطاب الضمنی یکون ادون من الثابت بخطاب الصریح ولو کان
الخطاب الصریحی بالامتناع عن الضد موجودا اثبتت حرمة الضد ولما
لم یوجد الخطاب الصریحی بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمنی فقط
فثبتت کراهة الضد التی هی ادون من الحرمة لکن یلزم من القول
بان وجوب الشئ یقتضی کراهة ضده اطلاق المکروه علی الممتنع
والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فضد
الواجب حرام وقد قیل بکراهة ضد الواجب فاطلق المکروه علی الحرام
والممتنع مع ان المکروه والحرام نوعان متباینان واطلاق احد المتباینین
علی الآخر باطل انقلت اذا کان الامر نهیا عن جمیع الاضداد والنهی امرا
باحد الاضداد فالامر بالشئ کالقیام نهی عن ضده کالقعود وضده

كالاضطجاع عيناً على سبيل التعيين لا على سبيل التخيير والنهي عن الضد
كالقعود يستلزم الامر بالضد الآخر كالاضطجاع تخييرا فهذا
الضد كالاضطجاع منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة في شيء واحد فكان جائزا وممتنعا هذا خلف اي باطل قلت
لانسلم بطلان كون الشيء الواحد جائزا وممتنعا مطلقا اذ الامكان
بالنظر الى شيء لاينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر
الى شيء آخر وههنا امكان الاضطجاع بالنظر الى النهي عن القعود و
امتناع الاضطجاع اما بالذات لكونه منهيا عنه لذاته او بالنظر الى الامر
بالقيام لا يقال يلزم على الاول اي على ان وجوب الشيء يتضمن حرمة
ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر
كحرمة الصلوة من حيث انها اي الصلوة ضد الحج وبالعكس
اي حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج يتضمن حرمة
ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة وهو الحج
ويلزم على الثاني اي على ان حرمة الشيء يتضمن وجوب ضده وجوب
المحرمات فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر ولو تخييرا كوجوب
الزنا فانه ضد للواطة لانه اي الزنا ترك اللواطة وترك الشيء
ضده وبالعكس اي وجوب اللواطة فانها ضد الزنا لان اللواطة
ترك الزنا اذ حرمة اللواطة تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب
اللواطة لانا نقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمة الواجبات

الامر بالشي لا يقتضي الاستيعاب اي استيعاب المامور به للاوقات
كلها بل اتيان المور به في بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشي نهيا
عن الضد دائما بل يكون نهيا عن ضده في وقت كونه مامورا به
فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمته فاللازم
على هذا هو حرمة الصلوة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوة وذلك
واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالايمان
لانا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل
ما يضاده فعل من الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزاجان
في حاشية شرح المختصر وتعقبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص
بالافعال بل يجري في الادراكات ايضا ومن ههنا اي من اجل عدم
اقتضاء الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر
غير وقت حرمته قيل في اصول البزدوي ان الشرط في ان وجوب الشي
يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقا لا موسعا فان الموسع لا يوجب
حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال استاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم الاخ
انه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت
كذالك يحرم الاشتغال بضده او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب
انتهى لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمر فانه لو كان
وقته العمر لكان الصلوة حراما في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضد الواجب
في وقت الواجب الا ان يقال في جواب هذا اللزوم ذلك العمر وقته

اى وقت الحج نظرا اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث
نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العمر وقتا
للحج نظرا الى الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذى توقع فيه الصلوة وقت
للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتا له بالنظر الى صفته وهى
كونه ضد الصلوة و لانا نقول فى الجواب عما يلزم على الثانى من
وجوب المحرمات المتعينات اى تعيين ضد الشئ الحرام الذى هو اللواطة
مثلا كالزنا للحرمة مع ان حقه كان وجوبه تخييرا انه ليس اى لاجل دليل
اصلى لا تبعى اخرج المحل كالزنا عن التخيير فى الوجوب تبعا فلا يلزم
وجوب الزنا تخيير الحرمة اللواطة و نال الجواب تخصيص المسئلة بما لم يدل
الدليل الاصلى على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة
وجوب الضد ولا عتاب ساير المذاهب الاخر التى مر ذكرها من اقتضاء
الوجوب كراهة الضد وغيره وجوه ضعيفة فى الاستدلال مذكورة
فى المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايرادات
فارجع اليها اى الى المبسوطات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
وهو قول الامام واتباعه والجمهور نص عليه الاسنوى فى شرح المنهاج و
هو الاصح قاله السبكى فى جمع الجوامع خلافا للغزالى من الشافعية حيث جزم
بعدم بقاء الجواز فى المستصفى و عليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشروع
قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة
وانما قال الجمهور ببقاء الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذ الجواز جزء من

ماهية الوجوب لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك ففي الوجوب امران جواز

الفعل وحرمة الترك بمعنى عدم جواز الترك والناسخ للوجوب لاينافيه

اي لاينافي الجواز اذ الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولاشك في ارتفاع

المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى الجواز على ماكان قيل في رد استدلال

الجمهور بانا سلمنا ان الوجوب يتضمن الجواز الاعم لكن لانسلم ان الناسخ لاينافي

الجواز لان تضمن الوجوب للجواز كتضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب

وحرمة الترك فصل له ولاشك في ان الناسخ ينافي الفصل الذي هو حرمة الترك

اذ هذا الفصل يرتفع بسبب الناسخ فينافي الجنس الذي هو الجواز ايضا اذ

الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع الجنس بارتفاعه اي بارتفاع الفصل

الذي ارتفع بسبب الناسخ حاصله اثبات المنافاة بين الجواز وناسخ الوجوب

بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو علة لوجود

الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن

الفصول كالحيوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح

والعلة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل

زال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته قلنا في جواب ما قيل في رد استدلال

الجمهور بانا لانسلم ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذا لم يتقوم

ذلك الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل وههنا يتقوم الجنس الذي

هو جواز الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اي الفصل الآخر

عدم الحرج في الترك كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل

ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر سوى النمو وهو الجاوية

اعني عدم النمو فيبقى الجسم جمادا فتدبر فانه دقيق ولما فهم ما سبق

كون الجواز جنسا للوجوب صادقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان

المحل محل اشتباه المنافاة اراد المصنف ان يفصل معاني الجواز ليرتفع اشتباه

المنافاة فقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح وهو ما يستوي فيه

الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب

والمندوب والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الامكان المجوز عندي في

الحكمة وعلى ما استوى الامران اي الفعل والترك فيه شرعا اي بحسب حكم

الشارع او عقلا اي بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح المعتبر

في المباح الاستواء شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا والافعال

الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك في فعله

وعدمه كذلك عقلا او شرعا اما المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية

فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسؤر الحمار فان بعض الادلة

الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالجملة فالجواز بالمعنى الشامل

للواجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبمعنى المباح مباين للوجوب

هذا اي خذ ذا مسئلة يجوز في الواحد بالجنس اي الذي له

وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفتازاني في شرح الشرح

قال في تفسيره اي بالحقيقة بحيث لا يتعدد الا اشخاصا انتهى واقره الفاضل

ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وعبد الابهري في حاشية شرح المختصر

لقضائه

الواحد بالجنس بالواحد بالنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع
وحراما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واحد بالجنس
تحته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم
اجتمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس او القمر او الصنم ومنع
بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالجنس بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في
فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمتنافيين
مكابرة لجواز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار
نوع آخر مقتضيا للقبح وفي الاعتذار عن حديث السجود بانه اجتمع فيه الوجوب والحرمة

ص قوله فهم اي صرف بعض المعتزلة الوجوب والتحريم الى قصد التعظيم
لا الى نفس السجود بقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم
لا بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان قصد
تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يجديهم نفعا
لان الجنس وهو قصد التعظيم ايضا واحد فالكلام فيه كالكلام في السجود بان
قصد التعظيم واحد بالجنس اجتمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله تعالى
واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال الجوارح
فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص
بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكره الغزالي نقله الابهري في حاشية شرح المختصر

قوله وصرفهم الى قصد التعظيم اه اي قولهم ان السجود للشمس ليس بمعصية بل قصد تعظيمها لا ينفع لان قصد تعظيم غير الله تعالى ايضا

١٧٤

وابن امير الحاج في التقرير وذكر الآمدي انهم يقولون السجود مامور به واجب لله تعالى فلا يكون محرما بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر اقول ما ذكره الآمدي ايضا لا يجدي نفعا اولا ان التعظيم لله واجب وقد قالوا الحرمة تعظيم الصنم فيكون الجنس وهو التعظيم واحدا لبعض افراده واجب وبعضه حرام ولا مخلص لهم عن ذلك الا بالقول بان لا اشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل مفهوم جنسي واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب وهو الفعل الواجب فتامل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالجنس ولم يعتد ببعض المعتزلة وبمخالفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد من الشارحين في الواحد بالجنس بل انما الكلام اي النزاع في الواحد بالنوع اي بالحقيقة والماهية فاما ان تتحد فيه اي في الواحد بالنوع الجهة اي جهة الوجوب والحرمة حقيقة بان لا يكون التعدد فيهما اصلا او حكما بان يكون التعدد فيهما في حكم التوحد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرمة امرين لكنهما تساويا فيكونان في حكم امر واحد فاتحدتا حكما فذلك اي اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الذي اتحدت فيه جهتا الوجوب والحرمة حقيقة او حكما او الاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح مستحيل قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال بل تكليفه اي تكليف اجتماع الوجوب والحرمة في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالايجاب والتحريم محال ولهذا منعه بعض من يجوز تكليف المحال نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل

قوله بل تكليفه محال آه فان التكليف بالايجاب حكم بان الفعل يجوز فعله والتكليف بالتحريم حكم بانه لا يجوز والحكم بالنقيضين محال وفيه ما فيه ١٢ منه رحمه الله تعالى

وهو ہنا قصد التحريم فلم يكن هذا تكليفا بالمحال بل تكليفا هو محال فى نفسه لان معناه
الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا فى شرح الشرح يعنى يلزم من ايجابه
صدق قولنا لا يجوز تركه شرعا ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان محرما
وواجبا لزم صدق القضيتين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جان فى حاشية
شرح المختصر والتكليف المحال ممتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جوازه
مختلف فيه كذا ذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر او تتعدد فى الواحد بالنوع
جهة الوجوب والحرمة بان تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم
بالاخرى وذلك كالصلوة فى الدار المغصوبة فعند الجمهور تصح تلك
الصلوة وهى واجبة من حيث كونها هيئة صلوة مامورة من الشارع وحرام
لكونها شغلا فى ملك الغير من غير رضاه منهيا عنه من جانب الشارع وقال
القاضى ابو بكر الباقلانى لا تصح تلك الصلوة ولكن يسقط الطلب عند
هذه الصلوة لانه نص عليه الغزالى وابن الحاجب والقاضى عضد والتاج السبكى
واستبعاده اى قول القاضى بعدم الصحة وسقوط الطلب الامام الرازى
ولم يفرق بين عندها وبين بها حيث قال فى المحصول واما القاضى فقد سلك
مسلكا آخر فسلم ان الصلوة فى الارض المغصوبة لا تقع مامورا بها ولكن قال
يسقط التكليف بالصلوة عندها كما يسقط الامر باعذار طرى كالجنون والحيض
ثم قال فيه ردا على القاضى هذا عندى بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل
فان الاعذار التى ينقطع التكليف بها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن
من الامتثال ابتداع او دم واما السبب معصية لا سببها لا اصل له فى الشرع

فعند احمد بن حنبل ومالک فی احدی الروایتین کما فی التلویح واکثر
المتکلمین وہم ابو ہاشم واتباعہ علی ما صرح بہ امام الحرمین فی البرہان وفی الجبا
والروافض کما فی شرح بحر العلوم لا تصح تلک الصلوۃ ولا یسقط الطلب
والدلیل لنا علی مذہب الجمہور ان الصلوۃ لو لم تکن صحیحۃ لکان عدم صحتہا
لان متعلق الوجوب والحرمۃ واحد اذ لا مانع للصحۃ سواہ اتفاقا واللازم باطل
لان ہہنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقۃ فان متعلق الامر المفید للوجوب
الصلوۃ ومتعلق النہی الغصب وکل منہما یتعقل انفکاکہ عن الآخر وقد اختار
المکلف جمعہما مع امکان عدمہ وذلک لا یخرجہما عن حقیقتہما اللتین ہما متعلقا الامر
والنہی حتی لا تبقیا حقیقتین مختلفتین فیتحد المتعلق ولا یقال ان الکون فی الحیز واحد
فی الصلوۃ والغصب وہو مامور بہ لکونہ جزء الصلوۃ المامور بہا ومنہی عنہ
لکونہ نفس الغصب فہو ذاتی للصلوۃ بمعنی جزء الماہیۃ وللغصب بمعنی نفس الماہیۃ
فیتحد متعلق الامر والنہی فان الکون ای کون المصلی فی المبنا ای فی الدار
المغصوبۃ وان کان ذلک الکون واحدا بالشخص لکنہ ای الکون فی الحیز
متعدد باعتبار انہ ای ذلک الکون کونہ من حیث انہ ای ذلک الکون
صلوۃ وعبادۃ للہ تعالی وکونہ من حیث انہ ذلک ای ذلک الکون
غصب ای شغل فی ملک الغیر بغیر رضاہ واستیلاء علی مال الغیر ظلما قیل
فی حاشیۃ شرح المختصر لمیرزاجان انہ یرد علی ہذا الدلیل ان یقال عدم صحۃ الصلوۃ
لان ما فعلہ لیس مامورا بہ لان المامور بہ ہو الصلوۃ فی غیر المکان المغصوب
اذ النہی عن الکون فی المکان المغصوب یدل علی ان الکون المطلوب

فی الامر بالصلوة غیره ای غیر هذا الکون والقول بانه قد لا یشعر الامر

بذلک التخصیص حین الطلب غیر مفید اذ لا یتصور هذا فی شانه تعالی فهو سبحانه

حین طلب الصلوة کان یدرک انه نهی عن الکون فی المکان المغصوب فاذا

طلب الکون فی المکان فی الامر بالصلوة کان مراده الکون فی غیر هذا الموضع

اقول فی جواب ما قیل علی ما اشار الیه الفاضل میرزا جان فی الحاشیة المذکورة

الدلالة ای دلالة النهی عن الکون فی الدار المغصوبة علی ان الکون المطلوب

فی الامر بالصلوة غیره ممنوعة فانها ای تلک الدلالة فرع التضاد

بین النهی المذکور والامر المذکور واذا جوزنا الاجتماع بین النهی المذکور و

الامر المذکور نظرا الی ان الامر مطلق غیر مقید بان لا تکون الصلوة المامور بها

فی الدار المغصوبة وابقاء الامر باطلاقه اولی کما هو حقیقة فی الاطلاق حینئذ

والاصل فی الاطلاق الحقیقة فاین الدلالة علی ان الکون المطلوب

فی الامر بالصلوة غیر الکون فی المکان المغصوب فتضاد ما نحن فیه من الامر

بالصلوة والنهی عن الغصب کما امر شخص عبده بالخیاطة ونهی

ذلک الشخص العبد المذکور عن السفر فخاط العبد المذکور وسافر

فانه ای هذا العبد مطیع وعاص من جهتی الامر بالخیاطة والنهی عن السفر

فمطیع من جهة انه اتی بما امر به مولاه وهو الخیاطة وعاص لما شرته بما نهی عنه

مولاه وهو السفر قطعا ای یقینا والنقض علی دلیل الجمهور بصوم

یوم النحر بانه لو صحت الصلوة فی الدار المغصوبة لعدم اتحاد المتعلقین

باعتبار الجهتین لکان صوم یوم النحر صحیحا باعتبار الجهتین بما کونه صوما وکونه

صوما في يوم النحر اذ لا مانع الا الاتحاد للمتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم النحر
مامور به اذا نذر من حيث انه صوم ومنهي عنه من حيث انه صوم في يوم النحر
مدفوع بان التخلف اي تخلف حكم الصلوة في الدار المغصوبة في صوم
يوم النحر ممنوع فانا نلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار
المغصوبة فبطلان التالي يعني قولك لكان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم
فعندنا اي عند الحنفية يخرج الناذر المكلف عن العهدة بالصوم
فيه اي في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنعقد النذر بصوم يوم النحر وعلى
الناذر به القضاء فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصى من جهة مخالفة
النهي ولو سلم التخلف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو راي الشافعي
بخلاف الصلوة في الدار المغصوبة فانها صحيحة فهو اي التخلف لمانع وهو
اي المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
اي في يوم النحر اذ النهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر
وان كان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لمانع لان الجواز قد يتخلف لمانع بخلاف
النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهي عن
الصلوة في الدار المغصوبة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في ملك الغير بغير
اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا
النقض تخصيص الدعوى اي دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
بالنوع المتعدد الجهة بما كان بينهما اي بين الجهتين عموم من
وجه فيجوز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحاجب

صوم يوم النحر جهتين كونه وفاء بالنذر وكونه في يوم النحر وبينهما عموم من وجه ... يكون جهة كالصلوة في الدار المغصوبة ... فلا جواب ...

١٢٩

فی المختصر وغیره فی غیره تقریره علی ما ذکر القاضی عضد فی شرح المختصر ان
صوم یوم النحر لا ینفک عن الصوم لان المضاف یستلزم المطلق بخلاف الصلوة
والغصب لامکان تحقق کل بدون الآخر فبین الصلوة والغصب عموم
من وجه وبین صوم یوم النحر الذی اضیف فیه الصوم الی یوم النحر والصوم
المطلق عموم مطلق والنزاع فیما کان بین الجهتین عموم من وجه لمکن انفکاک
کل من الجهتین عن الآخر لا یدفع النقض عن عموم الدلیل فان الدلیل
لیس بخاص بما کان بین الجهتین عموم من وجه اذ مقدماته جاریة فی صوم یوم النحر
ایضا اذ لا تفاوت عند اختلاف الجهتین فهو عام ولم یورد النقض علی الدعوی
بل علی الدلیل فکیف یفید تخصیص الدعوی فی الدفع الا ان یقال فی تقریر الجواب
ان العام مطلقا لا حقیقة له ای للعام المطلق فی التحصل الا حقیقة
الخاص لاتحاد الجعل ای جعل العام المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان
بجعل واحد فلو کانت جهتا الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقا کان تحصلهما
واحدا فلم تکونا متعددتین فی الحقیقة المتحصلة فیلزم اجتماع الحسن ای
الوجوب والقبح ای الحرمة فی الحقیقة المتحصلة الواحدة فلا یتعدد المتعلقان
فیما کان بینهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور فی العموم من وجه
لان فیه العام والخاص حقیقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاقی فلا یلزم من
کونهما منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما فی ذات فتامل اشارة الی ان القول
بان العام مطلقا لا حقیقة له فی التحصل الا حقیقة الخاص لا یتم الا اذا کانت
الجهتان اللتان هما العام والخاص تقییدین للواحد الذی اجتمع فیه الوجوب

والحرمة كالحيوان والناطق للانسان واما اذا كانتا عرضيتين له كالماشي والضاحك للانسان فلا نسلم ولنا ايضاً دليل آخر على مذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوة مكروهة كالصلوة التي ترك بعض السنن فيها لان الوجوب والكراهة من الاحكام والاحكام كلها متضادة فالواجب كما يضاد الحرمة يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع الكراهة اذ لا مانع من ثبوته مع الحرمة الا التضاد وهو في ثبوته مع الكراهة ايضاً موجود واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوة مكروهة والكون في الحيز الذي هو مجاز عن الفعل الملزوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجوهر في الحيز واحد وهو واجب وايضاً مكروه فان المكروه وان ما هو الفعل كالصلوة وان كانت الكراهة فيه لاجل الوصف كترك السنن في الصلوة مثلا فلزم اجتماع الوجوب والكراهة في الواحد بالنوع فلا فرق بين نهي التحريم ونهي التنزيه في كونهما مضادا للامر فان جوز اجتماع نهي التنزيه المفيد للكراهة مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظراً الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظراً الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهة لان الحرمة والكراهة سواء في التضاد بالوجوب فتدبر لعله اشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف غالباً الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالباً الى الوصف بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهة بتعدد الجهة

٨١

الجهة فليجز مع الحرمة
سواء في التضاد والنقصان
غالبا على الآخر في رجوعه
الذات وليس الكلام في
والمغلوبية بل وضعه
فانه اذا انفرد والجهة
الاجتماع ام لا ١٢
رحمه الله

فليجز اجتماعه مع الحرمة لانهما سواء في التضاد والكان احدهما غالبا على الآخر في رجوعهم الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسئلة في انه اذا تعددت الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا واستدل على مذهب الجمهور بدليل مضعيف لو لم يصح اي اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع الكان قوله لم يصح بالياء التحتانية والكان بالتاء الفوقانية فمرجعه الصلوة في الدار المغصوبة لما يشعر به كلام القاضي عضد في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب مع الصلوة في الدار المغصوبة فان غير الواجب وغير الصحيح لا يكون مسقطا او الصحة عبارة عن موافقة الامر او سقوط القضاء واللازم اي عدم سقوط التكليف والطلب معها باطل فانه قال القاضي ابو بكر الباقلاني وقد سقط التكليف والطلب معها اجماعا لانهم لا يامر والمصلين في الدار المغصوبة بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقد اورد العلامة التفتازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة لجواز ان يوجد امر غير صحيح ليسقط التكليف عنده ونعم الفاضل ميرزا جان بقوله ولو حمل الصحة على معنى كون الفعل مسقطا للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى موافقة الشرع يندفع منع الملازمة انتهى ويرد هذا الاستدلال بمنع تحقق الاجماع والكار صحة بانقله القاضي على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه مطابقا لما قال امام الحرمين في البرهان ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى يامرون بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان

182

الاجماع متحققا لعدم عرفه احمد لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه
اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فيعلم انه لم يتحقق الاجماع وظهر خلافهم
في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد
انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفته لا تمنع
انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده فانه
معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عرفه و
لو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
على احمد فانه لم يثبت الاجماع كما نص عليه القراباغي والابهري في حواشي شرح المختصر
وفي اسناد ما قيل في ابطال التالي الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن السلف
يبطل مذهبه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
نقل عنهم ايضا انها صلوات مأمور بها فلئن كان يتمسك بالاجماع فلا ينبغي ان
يحرمه في عين ما فعله لكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف
السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في الثاني هو القاضي
وكيف يظن بامثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف
مذهبهم ولم يتنبهوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي
واحمد كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد
كذا ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين
المقتول في التنقيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد وادامنع
لابقا في تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع وما

بينهم جاهلية افك وتشديع بناء على مجرد وهم ثم ان احدا انكر احد فضله في الامور
النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة
متوسط في النقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى اشد الناس
بحثا في النقليات المخالطة لجهلة الاخبار في مواطنهم ثم لا يجعل من يدعي اجماعا
يقبل دعواه فبعد ظهور منع احد اذا منع الخصوم ثمة الجهلة انتهى يعني اذا منع
الخصوم المجيبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احد فاي حيلة
في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب
والحرمة في الواحد بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحدها فغير جائز كما
ان الغاصب المتوسط ارضا مغصوبة اذا تاب وعزم الخروج عن تلك
الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع واجب لا منهي عنه فهو متعين للامر دون
النهي وتعلق الامر والنهي معا به ممتنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج
عن الارض المغصوبة اذا توسطها وتاب وندم وادعاء جهتي التفريغ والغصب
في الخروج عنها اي عن الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة
به اي بهذا الخروج من تينك الجهتين من خطاء ابي هاشم فانه قائل
بهذا التعلق بادعاء الجهتين كيف لا يكون من خطاء ابي هاشم ويلزم من
هذا القول تكليف المحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد
للحرمة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المغصوب والخروج
من غير شغل المكان محال وتفريغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالمشي في ملك الغير
وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الاشغل حيز الغير فلو كان شغل حيز الغير الذي في الخروج منهياً
كان الشارع طالباً من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
الخروج عن الارض المغصوبة المعصيه اي مصاحبة المعصية الخروج عن
الارض المغصوبة حتى يفرغ اي يحصل الفراغ من الارض المذكورة
زجراً اي للزجر كما ذهب اليه اي الى استصحاب المعصية زجراً امام
الحرمين في البرهان ليس ببعيد كما استبعده ابن الحاجب وصاحب البديع
وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منهي عنه او بترك مامور به وههنا ليس شيء منهما
فانه قد سلم تعين الخروج للامر وانتفاء تعلق النهي به وقال السبكي في
جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلي في شرحه ويد فع استبعاده
بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء
صلوات زمن الجنون استصحاباً لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلوة عن المجنون
رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير تائب فعاص قطعاً انتهى
والحق ان الخروج من الارض المغصوبة بنية التفريغ توبة والتوبة
ماحية للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اي خذوا هذا مسئلة يجوز
تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايجابه
اي ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها في الوجوب المخير
فهناك اي في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء
فيجب على المكلف فعل شيء منها لحصول الكفاية والمقصود ههنا اي

في تحريم احد اشياء منع الجمع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك
ايها شاء جمعًا بان يترك الكل وبدلًا بان يترك البعض ويأتي بالبعض وليس له
ان يجمع بينهما وفيها اي في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم في الواجب
المخير دليلا واختلافا يعني الدليل الذي في الواجب المخير من تجويز العقل
ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المخير
من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه اختلاف
في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض المعتزلة زعم انه
لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد
مبهم من اشياء معينة وقال السبكي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة و
هي كالمخير وقيل لم ترد به اللغة انتهى ولما قيل في حاشية ميرزاجان ان تعلق الوجوب
بالواحد المبهم وهو مفهوم احدها على ما مر معقول لان المقصود في الوجوب هو
وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الكلي فيحصل المقصود بوجود
اي فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فرد ما منها اي فرد كان والمقصود
في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود
الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو بعدم جميع افرادها
فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلا والغرض انه يجوز الاتيان
بكل واحد بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق الترك الذي هو مفاد
التحريم باحد اشياء على انحاء اربعة احدها ان يتعلق الترك بمفهوم
احدها اي احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التعميم للترك بان يترك

قوله واعلم ان تعلق
آه في هذا التحقيق دفع
لما يقال ان تعلق
الوجوب بالمفهوم الكلي
معقول ويحصل المقصود
بوجوده اي فرد كان
من افراد الطبيعة وا

١٨٦

تعلق التحريم بالمفهوم الكلي فلا يحصل المقصود الا بعدم جميع الافراد فيجب ان لا يجوز الاتيان بواحد منها بدلا والغرض انه يجوز الاتيان بكل واحد بدلا ١٢ منه

كل احد منهما سواء كان منفردا او مجتمعا فلا يجوز اتيان واحد منها لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تطع آثما او كفورا
فانه امر بترك اطاعة كل احد من الآثم والكافر منفردا او مجتمعا والثاني ان
يتعلق الترك بما اي بشيء صدق عليه مفهوم احدها اي احد الاشياء
فيفيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق
الترك بمفهوم احدها اي احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة
اي بوجه ما لا بالكلية فلا يفيد هذا النحو من الترك عموم السلب اي كون
السلب عاما شاملا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اي في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اي لا تجمعها في الاكل وعد هذا النحو من انحاء تعلق
الترك باحد الاشياء تسامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع بالعرض
باحد الاشياء والرابع ان يكون المتروك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اي لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان في الانحاء الثلثة المذكورة سابقا و
ذلك النحو من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء باو
والمقصود حينئذ عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر
انه حينئذ اي حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

٨٧

على الجملة بان يقدر الفعل فى المعطوف بعدا و فيقال فى تفسير هذا القول
لا تاكل السمك ولا تاكل اللبن وبال الانحاء الثلثة الاخيرة منع الجمع بين
الكل والافتراق بينهما فى العرق هكذا ينبغى ان يحقق المقام ودفعه
الفاضل ميرزاجان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالمجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذى لا يجوز الاتيان به اصلا وليس متعلقا بذلك
المفهوم اذ يجوز الاتيان به فى ضمن فرد بدلا انتهى **مسئلة المندوب**
اى ما يترتب الثواب على فعله ولا باس بتركه هل هو اى المندوب
ما هو مامور به امر لا بمعنى ان اطلاق لفظ المامور به عليه بل على سبيل الحقيقة
ام لا لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا
فعند الحنفية كما فى التحرير وجمع من الشافعية كما فى التقرير لا يكون مامورا به
الا مجازا وهو مذهب الكرخى وابى بكر الرازى وهو الجصاص كما فى التلويح
والبديع واصول ابن الحاجب ورجحه الامام الرازى كما فى شرح جمع الجوامع
للمحلى وقيل نقلا عن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مامور به
حقيقة كما فى التحرير وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى كما فى احكام الامدى
وهو مذهب الجمهور كما فى التلويح وهو مختار فخر الاسلام فى اصوله على
احد التاويلين لكلامه قال التفتازانى فى شرح الشرح ولا خفاء فى انه مبنى
على ان الامر حقيقة الايجاب او للقدر المشترك بينه وبين الندب فلا ينبغى ان
يجعل هذا مسئلة برأسها انتهى وقال الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر
اقول بل هذا عين تلك المسئلة لان من قال بانه حقيقة للندب قال بانه حقيقة فى القدر

المشترك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الخلاف مسئلة
في بحث الامر ذكرها ههنا وجعلها مسئلة انتهى وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
ان الذي سيأتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افعل وكلامنا الان في
لفظ الامر فهما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب اما
ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مامور به ولم يحك الخلاف
الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة
افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج
ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا خلاف
فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
مامور به واقتضى كلامه ترجيحه ونقل ههنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه
فدل على المغايرة قطعا انتهى والدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر
حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
ايضا كما صححه الامام في المحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب
في المختصر ونقله الامام في المحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو الحق وفي الاحكام
للامدي والبرهان لامام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ
ابي اسحق الشيرازي انه الذي املاه الاشعري اصحاب الشيخ ابي اسحق الاسفرايني
ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مامورا به حقيقة والدليل لنا على
مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان تركه

اي ترك المندوب معصية لانها اي المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر
او فعل المنهي عنه وترك المامور به يحقق مخالفة الامر والتالي اعني كون
ترك المندوب معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقًا
فالمقدم اعني كون المندوب مامورا به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية
ايضًا انه لو كان المندوب مامورا به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة
وغيره لانه عليه السلام قد ندبهم اليه اي ندب الامة الى السواك ونفى
كونه مامورا به لوجود المشقة على تقدير الامر واجاب ابن الحاجب وغيره
عن الدليل الثاني بانا لا نسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصية بل المعصية مخالفة
امر الايجاب وعن الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لامرتهم لامرتهم
امر ايجاب ورده المصنف في الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والقائلون
بكون المندوب مامورا به حقيقة قالوا اولا انه اي المندوب وفعله طاعة
اجماعا كما نص عليه الامدي في الاحكام والقاضي عضد في شرح المختصر
والطاعة فعل المامور به اي فعل ما يطلق عليه لفظ المامور به في
الاصطلاح قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه
بالطاعة التي هي فعل والا فقد تحصل الطاعة بترك المنهي عنه انتهى وقال الامدي
فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة وان لم
يكن عند الشرع كذلك ولا لكونه مرادا لله تعالى ولا لكونه مثابا به لان الثواب
غير لازم او لكونه موعودا بالثواب وهو ايضا باطل والا لزم الثواب لان

التخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر كذا في شرح نظام الملة والدين وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر ذهب القاضي وجماعة من الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعة عندنا لكونه مراد الله تعالى اذ مراده تعالى قد يكون عصيانا لله ويامره بالطاعة فتعين لكونه مامورا به قال الامام رحمة الله عليه لا تلزم مما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لامره مقتضي ممن له الاقتضاء اعم من الامر وقال التفتازاني في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما يتم على رأي من يجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب والندب انتهى وارتضاه القراباغي في حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فلا يخفى ان منع الكلية اذ الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتفى المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل بانا لا نسلم ان الطاعة فعل المامور به فقط بل هي فعل المامور به وفعل المندوب اليه ايضا وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ حجة وارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب وهو ح القسمة مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب واستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به حقيقة قال التفتازاني في شرح الشرح الثاني اي هذا الاستدلال الثاني انما يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

ولم الابلية على ان الاستحقاق حتى يكون المندوب اليه مامورا به تدبر ١٢ منه رحمه الله تعالى

للايجاب او الندب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند النحاة
في اي معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع
في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى وارتضاه الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر
حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عند النحاة
امرا باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيمهم
الامر الى الايجاب والندب وغيرهما مما لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة انتهى
واقتفاه المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اي ارباب اللغة
قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من
المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر ندب والا على كون
المندوب مامورا به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة والا على كون
المهدد والمباح ايضا مامورا بهما ولم يقل به الخصم فهم اي ارباب اللغة
توسعوا عن حقيقة الامر وقسموه بمعنى المجازي الشامل للحقيقي والمجاز
بطريق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجازا والظاهر ان تقسيم
اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصيغة **مسئلة** المندوب
ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جمع الجوامع وهو الصحيح الذي عليه الجمهور
كما في التحرير والتقرير لانه اي المندوب في سعة من تركه اي ترك
المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام
ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلافا للاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضي ابي بكر الباقلاني

كما في التقرير قال الاستاذ وهو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق وورد
بانه في سعة من تركه لعدم الالزام والسعة تنافي المشقة و قد يقال في تاويل
كلام الاستاذ لعله اي لعل الاستاذ اراد بكون المندوب تكليفا وجوب
اعتقاد الندبية يعني اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولاشك انه
تكليف و لهذا اي لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباح تكليفا
بمعنى ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولاشك ان الواجب تكليف لكن
يرد على هذا التاويل ان الندب حكم و ذلك اي وجوب اعتقاد الندبية
حكم آخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي
قال ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ان المسئلة لفظية
يعني ان النزاع فيهما مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس
بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرع اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
العباد اقتضاء او تخييرا لاطلاق الخطاب الذي يعم للقصص تكليفا في حق العباد
لم يبعد او خطاب الشرع مانع ان يتجاوزه العقول وفيه كلفة ومشقة على
اصحاب الراي وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباحة تكليفا فافهم
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الاتيان به موجبا
للعقاب مسئلة المكروه وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن
الفعل فان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يتعلق به عقاب لكن ثواب تاركه
ادنى ثواب فهو مكروه كراهة التنزيه وان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

[illegible marginal note] ... منه رحمه الله تعالى

يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فهو مكروه كراهة التحريم و
هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل
بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل
مكروه كراهة التنزيه والظاهر ان المراد ههنا المكروه كراهة التنزيه لان المكروه
تحريما لا خلاف في انه منهي عنه وتكليف كذا في بعض الشروح كالمندوب
فعندنا لا نهي عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما
لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل
الذي اقيم لعدم كون المندوب مامورا به وتكليفا بادنى تغيير وكذلك
الدليل على كون المكروه منهيا عنه وتكليفا الدليل الذي اقيم لكون المندوب
مامورا به وتكليفا بادنى تغيير فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه اولا ان
النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو صيغة لا تفعل وذلك القول
المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه
وثانيا انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية لا معنى لها
الا فعل المنهي عنه او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس
بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهيا عنه اولا ان ترك المكروه
طاعة والطاعة اي الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهي عنه فيكون
المكروه منهيا عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا النهي الى نهي تحريم ونهي كراهة
ومورد القسم مشترك بين الاقسام فالنهي مشترك بين نهي تحريم ونهي كراهة
والاستعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

قوله والدليل اه
وذلك بادنى تصرف اما اولا
فلان النهي حقيقة في
القول المخصوص فقط وذلك
القول حقيقة في التحريم فقط
واما ثانيا لو كان لكان فعله
معصية لانها فعل المنهي عنه
في الممنوعات واما الثالث ولا

١٩٣

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و
ما في سعة من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصيل الثواب شاق ولا اختلاف
في كون المكروه ليس منهيا عنه عند الحنفية وكونه منهيا عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ
الاختلاف في كون المندوب ليس مأمورا به عند الحنفية وكونه مأمورا به
عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفا عند الاستاذ مسئلة
الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي ثابت بالشرع
لانه اي الاباحة خطاب الشرع تخييرا والخطاب هو الحكم والاباحة
الاصلية الثابتة للافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتمالها على
المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق بها الخطاب الكاشف عن حالها
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا عليها بالاباحة لانه نوع منه
اي من خطاب الشرع تخييرا لان تلك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية
عدم فيها المدرك الشرعي للحرج في فعلها وتركها وكلما عدم فيه
المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم
المدرك الشرعي للحرج مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير
عند القائلين بالاباحة الاصلية فهي اي الاباحة الاصلية لا تكون اباحة
الا بعد الشرع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

١٩٥

اشتمالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية
بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء الحرج في
فعله وتركه لا حكم شرعي بهذا الانتفاء فهي تكون قبل الشرع وبعده وقد
تقدم هذا في باب الحسن والقبح **مسئلة** المباح ليس بجنس
للواجب كما نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وقال السبكي
في جمع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عضد في شرح المختصر ببطلان خلافه
لانهما نوعان للحكم اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك
والواجب ما حكم الشارع فيه بالزام الفعل ولا شك انهما نوعان متباينان
داخلان تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جنسا للآخر وظن من توهم انه
اي المباح جنس له اي للواجب لان المباح هو المأذون في الفعل
وهو اي المأذون في الفعل جزء حقيقة الواجب اختص بقيد
زائد وهو انه غير مأذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب الدليل
انا لا نسلم ان ذلك اي المأذون في الفعل تمام حقيقة المباح بل
المأذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه مأذون في تركه وبه يمتاز عن الواجب
فلا يصدق عليه اذ هو اي المباح المساوي فعلا وتركا فيكون تمام
حقيقة المأذون في الفعل والترك بالتساوي لا المأذون في الفعل فقط ومن
زيادة قيد التساوي لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان هذا الكلام مشعر بان
تمام حقيقة المباح هو مأذون في فعله وتركه وحينئذ يدخل المندوب والمكروه
فيه فلا بد من قيد آخر حتى يتميز فيه انتهى ولعل النزاع لفظي لان المباح بحسب اللزوم بين كونه ليس

١٩٧

بجنس له لفظي اذ المثبت جعل المباح بمعنى الجائز باحد معانيه وهو
الماذون في الفعل والنافي اراد بالمباح الماذون في الفعل والترك بالتسوية
هذا ما افاده القراباغي والابهري في حواشي شرح المختصر **مسئلة**
المباح ليس بواجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب
هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشئ واجبا مع كونه جائز
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا
للكعبي من المعتزلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك
واحتج الكعبي على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام
فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام
واجب ولو مخيرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب والمكروه
تنزيها فيكون الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا
كذا في التقرير شرح التحرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعني قوله
كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا
بانعدام المقتضي وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم
اي عدم المعلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود اي وجود المعلول فعلة
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ
لا يكون عدمه اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو
المانع عن وجود الحرام بان الحرام لا يجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة
ثانيا فلان فعل المباح انما يكون هذا الفعل تركا له اي للحرام

١٩٧

مسلم رحمه الله تعالى

لو قصد بفعله اي بفعل المباح تركه اي ترك الحرام وذلك اي
قصد ترك الحرام لا يلزم من فعل المباح فانه ربما يفعل افعالا مباحة
ولا يخطر ببالنا ترك الحرام نعم لو اراد الفاعل فعل الحرام ثم قصد
ذلك الفاعل بفعل المباح تركه اي ترك الحرام فانه اي المباح
يكون حينئذ واجبا لا مباحا ونحن نلتزمه اي نلتزم كون ذلك المباح
واجبا وذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر والمجتهد لا ينكرون
وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل يصرحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع
مثلا اذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجد من نفسه انه
لو لم يشتغل بضد الزنا يصدر منه الزنا فلا شك ان الاشتغال بضد الزنا
واجب عليه في تلك الصورة انتهى وقد اجيب في المنهاج وغيره عن هذا
الاحتجاج بانا لا نسلم ان فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين
الارموي في الحاصل لان فعل المباح اخص من ترك الحرام و[illegible] لانه يلزم
من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب
والمندوب ففعل المباح اخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون
المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا انه قد يحصل به وبغيره
فكل واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب
فيبطل دعوى الكعبي وهكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه ان
يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الجملة وكل فرد
يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم في مثال الكفارة ولكن تخصيص

الكعبي بالمباح لامعنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا
الجواب لم يذكره المصنف وقال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه
لا تخلص عما قاله الكعبي مع التزام بالاثم الواجب الا به فهو واجب والزمه
عليه اي على الكعبي بانه اي خلاف الكعبي احتجاجه مصادمة للاجماع
اي مدافعة للاجماع فلا يسمع وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح
والواجب والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباينة فلا شيء من
المباح بواجب فاجاب الكعبي عن هذا الالزام بان مذهبنا ثابت بحجة
قطعية فيجب ان يأول الاجماع ويقال انه اي الاجماع على انقسام الفعل
بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذا
اي وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اي يستلزمه المباح وهو
ترك الحرام لا باعتبار نفسه لا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه
وقد نقض ما احتج به الكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته
يلزمه اي يكون كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطة ترك لحرام
آخر هو ضده كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحاجب
وغيره بان له ان يلتزمه اي يلتزم وجوب الحرام باعتبار جهتين
في الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك لحرام آخر فيكون من جهة
نفسه حراما ومن جهة انه ترك لحرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اتصاف
الفعل الواحد بالوجوب والحرمة معا باعتبار جهتين كما في الصلوة في
الارض المغصوبة فتصير حراما بالنظر الى ذاتها وواجبة بالنظر الى غيرها اه

وهو ترك حرام آخر اعلم ان كثيرا من الاصوليين كامام الحرمين وابن برهان
والآمدي وابن الهمام نقلوا عن الكعبي انكار المباح راسا والآخرون لكن [illegible]
والغزالي قالوا ان مذهبه ان المباح مامور به دون الامر بالندب والامر بالايجاب
كذا في التقرير شرح التحرير **مسئلة** المباح قد يصير واجبا بالعرض
بواسطة شيء آخر عندنا كالنفل اي كالصلوة النافلة فانها تصير واجبة
بالشروع حتى اذا افسدها احد يجب عليه القضاء خلافا للشافعي
في النفل بالشروع فانه يقول ان النفل بالشروع لا يصير واجبا وان قال
الشافعي بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدليل لنا انه جائز ووقع
اما الجواز فهو بان التخيير ابتداء اي في ابتداء الفعل لا يستلزم
عقلا ولا شرعا استمراره اي استمرار التخيير ودوامه وبقاءه اما عقلا
فظاهر واما شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار فيه بل وجب
اداءه بالاتفاق بيننا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنهي الوارد
في قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال
واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء في النفل
بالافساد **مسئلة** الحكم منه اي من الحكم رخصة و
هي في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد و
من ذلك رخص السعر اذا تيسر وتسهل وهي بتسكين الخاء وحكي ايضا ضمها
واما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الاخذ بها كما قاله الآمدي وفي الاصطلاح
على ما ذكر في الميزان والتحقيق ما اي حكم تغير من عسر الى يسر

قوله المباح قد يصير واجبا آه لا يقال انقلاب الحقيقة محال لانا نقول ان الوجوب بالغير لا ينافي الاباحة لذاته كما ان مثل الانقلاب في العناصر وانما لم يكن لذاته واجبا لان [illegible]

لعذر، ويؤول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا
يشمل الترخص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضي للتحريم كأكل الميتة و
الترخص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضي للوجوب كجواز الافطار
في السفر واما على خلاف الدليل المقتضي للندب كترك الجماعة بعذر المطر و
المرض ونحوهما فعلم من هذا ان قول الآمدي وابن الحاجب في تحديد الرخصة
هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع وذكر فخر الاسلام ان الرخصة
اسم لما بني على اعذار العباد وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل
مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب
والوجوب وفسر العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة والحاجة وفي
التحرير لابن الهمام بخوف فوات النفس والعضو ولا ذكر لهذا القيد في المحصول
ولا في المنتخب ولا في التحصيل والحاصل منه عزيمة وهو في اللغة القصد
المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما
بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال الله تعالى فنسي
ولم نجد له عزما اي جزما وفي الاصطلاح اي حكم لم يتغير من عسر الى يسر ومقتضى
كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل
والشرب او على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وههنا بحثان الاول
ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التحرير وصاحب التحصيل وصاحب المنهاج
في جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم وذكر القرافي في كتبه مثله والآخرون
كالآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والامام في المحصول جعلوهما من

اقسام الفعل **والثاني** ان الرخصة تنقسم الى ثلثة اقسام واجبة ومندوبة
ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد العزيمة في كلام صاحب المنهاج
تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التنقيح حصرها في الفرض والواجب
والسنة والنفل وقال التفتازاني في التلويح والحق ان العزيمة تشمل الاحكام
كلها قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح
والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا
من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازي في
المحصول وغيره جعلها مطلقا على الجميع ما عدا المحرم والقرافي خصها بالواجب
والمندوب لا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفى
والآمدي في الاحكام ومنتهى السول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح
في المختصر الصغير وهي اي الرخصة اربعة اي اربعة انواع الاول ما استبيح
اي الذي عومل معاملة المباح في عدم المواخذة بفعله مع قيام الدليل
المحرم وقيام حكمه اي حكم المحرم وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر
على اللسان لا على القلب عند الاكراه بالقتل او القطع يعني اذا اكره
الكافر مسلما على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقلها لقتلتك او قطعت
يدك فللمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قلبه مطمئنا بالايمان
كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرم له وهو الدليل الدال على
وجوب الايمان قائم لم يخصص وفيه اي في هذا النوع العزيمة اي
الحكم الاصلي الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاخذ

قوله ما استبيح اي ابيح مع قيام المحرم وما في المختصر ان الرخصة هو المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر فقيد لانه ينتقض كما في التوضيح بالتناول من المكره على اجراء ١٠٣

من الرخصة ولو اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة ومات بسببه بان لم يجر
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجوراً لانه آت بما هو اولى والثاني
ما يتراخى حكم سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة
واذا زال العذر يوجد حكم السبب ولم يبق الرخصة كفطر المسافر و
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اي في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة فالمستحب
لكل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان يتضرر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم ويبذل نفسه بالصوم فلو اخذ
بالعزيمة بان صام لم يفطر مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اي بسبب العزيمة
آثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكر فخر الاسلام
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظهر وانه نزل على
التساويهما بل الافطار ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا
في التلويح وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم
لانه ان تضرر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم

حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث

ما نسخ حكمه الاصلي عنا اى عن الامة المحمدية تخفيفا بما كان على من

قبلنا من الامم من اصر اى ثقل وحكم مغلظ شاق كقرض موضع

النجاسة اى قطع موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع

من المال فى الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس فى صحة التوبة وجزم الحكم

بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة كما فى التلويح

واحراق الغنائم وتحريم العروق فى اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان

لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة فى اليوم و

الليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة فى غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية

فى الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره

صباحا كذا ذكره ابن امير الحاج فى التقرير والرابع ما سقط مع العذر

مع مشروعيته فى الجملة اى فى وقت من الاوقات فيحتمل تحقق العذر

ويسمى هذا القسم رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر

الى اكل الميتة مخافة الهلاك على النفس من الجوع والاصوليون قالوا

تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة مجاز

لان حقيقة الرخصة بالتغير من عسر الى يسر وهو يقتضى بقاء الحكم الاصلى

وتغير صفته وفى النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصلى والقسم

الثالث اى النسخ اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من القسم الرابع

اذ الحكم سقط فيه راسا فلم تبق فيه مشابهة للحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع

فان فيه مشابهة للحقيقة لكونه مشروعا فى صورة عدم العذر كالاولى

كالقسم الاول فى الحقيقة فانه اتم فيها اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثانى

فانه تيراخى حكمه والتراخى ابعد عن الاسقاط لكن الموجب قائم والحكم متراخ

لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط السبب الموجب فى محل

الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة فلا يقال ان فى القسم الثانى ايضا رخصة

سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا كذا افاد التفتازانى فى التلويح هذا في ع

المسئلة الاصوليون قالوا سقوط غسل الرجل الذى كان عزيمة حيث لا

مع الخف فى مدة المسح من القسم الرابع الذى هو رخصة الاسقاط لان

الخف اعتبر شرعا اى بحكم الشرع مانعا من سراية الحدث المزيل

للطهارة اليها اى الى الرجل بدليل انه لو تحمل بعد المسح لزمه غسل الرجل

ولو لم يسر اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شئ من البدن بدون الحدث فظهر ان

غسل الرجلين فى هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على

معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط

كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما فى المسح على الجبيرة لان

المسح يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب

الموجب للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل

الخف مانعا من سراية الحدث الى القدم كذا فى التقرير وذكر الزيلعى شارح

الكنز فيه اى فى عد سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اى العد

انما يتم لو لم يكن الغسل فى الرجل هنالك اى حالة التخفف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
الرجل مشروع بعد وان لم ينزع المتخفف عن الرجلين خفيه وهذا
اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متخففا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
خاض اى دخل المتخفف فى النهر بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
عن ايراد الزيلعى بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح المتخفف الداخل
فى النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
النزع اى نزع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو يكفى
للتطهير الغسل وان كان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل تحصيل الحاصل
ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا يتجه منع صحة الرواية قلت ابن الهمام صاحب
فتح القدير لا ينكر ذكرها فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى
الظهيرية لكن فى صحته نظر انتهى وفى تتمة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى
الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم
بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بكر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى
الركبة كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت
المدة وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزع او انقضاء المدة يعمل ذلك

الحدث السابق من السراية الى الرجلين وحينئذ يحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ
لكون الاجماع منعقدا على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل
فى حدث اى ناقض للطهارة طارئ بعده اى بعد ذلك المزيل فالغسل
الذى وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر فى ازالة حدث طرء بعد
الغسل بالنزع او الانقضاء اذ الخف لما اعتبر شرعا مانعا لسراية الحدث
الى الرجل قبل النزع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخوض بعد
وقت النزع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل
النزع والانقضاء بل الحق فى جواب ما قال الزيلعي ان يقال المعتبر
فى القسم الرابع اعنى رخصة الاسقاط نفى المشروعية اى مشروعية العزيمة
فى نظر الشارع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصلى الذى هو
العزيمة آثما لا عدم ترتب الاجزاء ان اتى به وبطلانه هذا اى الاثم
ممنوع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم
لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاتيان به كيف يكون
اثما وقد صرح جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية
ان الاخذ بالعزيمة اولى ذكر الاسنوى فى شرح المنهاج ان غسل الرجل
افضل منه اى من مسح الخف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون
منهم ابن الرفعة فى الكفاية والنووى فى شرح المهذب ولا نعلم فيه خلافا
انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

٢٠٧

الغسل فى الخف فيكون الغسل وجوده وعدمه سواء لانه فى غير وقته فكان فى الخف ١٢ منه

قوله بلا اثم لانه لا يلزم من بطلان المسح اذا خاض وعدم وجوب الغسل بانقضاء المدة كون الغسل مشروعا فى مدة المسح وبقاء حكمه فليتدبر ١٢ منه

اعلى باسقاط سبب الرخصة بان ينزع الخف الذي هو سبب الرخصة

لانه اولى حال وجود سبب الرخصة اي حال كونه متحققا مسئلة

الحكم بالصحة في العبادات دون المعاملات عقلي يعني انه لا يتوقف

على الشرع بعد تصور الطرفين والكان لتصور الطرفين متوقفا على الشرع

لانها اي الصحة استتباع الغاية واستتباع الغاية هو طلب الفعل

لتبعيته غايته وترتب وجودها على وجوده فان ترتب الغاية على الفعل

وتبعيته في الوجود كان الفعل صحيحا وهي اي الغاية في المعاملات عبارة

عن ترتب آثارها عليها كذا قال الامام في المحصول وفي العبادات

عند المتكلمين موافقة الامر وهي الامتثال والاتيان بالمامور

كما امره الآمر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة اي

كصلوة من صلى بظن انه متطهر فانها صحيحة لموافقة الامر اذ الشخص مامور بان

يصلي بطهارة سواء كانت معلومة او مظنونة وان وجب قضاؤها بعد

ان يتبين انه محدث كما ذكر الامام في المحصول وعند الفقهاء كونه

اي كون الفعل وهو مفهوم مما قبله وان لم يذكر صريحا مسقطا لوجوب

القضاء عن ذمة المكلف المامور سواء كان ذلك الاسقاط تحقيقا

بان يكون القضاء واجبا عليه لو لم يكن يؤد كالصلوات الخمسة فان

اداءها مسقط لقضائها الواجب المامور لو لم يؤدها او كان تقديريا

بان لم يكن له قضاء كما في صلوة العيد والجمعة فان الاداء فيهما مسقط للقضاء

التقديري بمعنى انه لو كان لهما كان ذلك الاداء مسقطا له وبهذا التعميم يندفع

٢٠٩

ما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لنقض تعريفها الفقهاء ان الجمعة توصف
بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميرزاجان في حاشية
شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضا حيث قال تخرج العبادات الصحيحة
والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال الصلوة
الصحيحة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد
في التعريف وقس عليها الفاسدة فتامل انتهى كما في الاداء اي اداء
العبادات فانه اسقاط لوجوب قضاءها عن ذمة المكلف وبعد ورود
الامر اي امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كالصلوة
المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الغاية اعني كون الفعل موافقا
للامر او كونه مسقطا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون احتياج
الى توقيف من الشارع ككون المكلف مؤديا للصلوة او تاركا لها فانه
يعرف بمجرد العقل يقينا وقد ظن انها اي الصحة في العبادات والحكم بها
من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية ولا استتباع
الا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان
حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع
كذا في شرح استاذ الاستاذ ونسبه القاضي عضد في شرح المختصر
انكار ذلك الى ابن الحاجب تعريضا بان الانكار ليس بمرضي عنده كما ذكر
القراباغي والابهري في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة
بمعنى الموافقة اي كون الفعل موافقا لامر الشارع كما هو قول المتكلمين

عقلي والحكم بالصحة بمعنى الاسقاط اي كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو
قول الفقهاء وضعي متوقف على الشرع لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة
بطن الطهارة نحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء الى
توقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصلى فيه وفات الوقت
فعليه القضاء وان لم يعلم او لا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مسقطا
للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مامورا به حتى يكون امرا عقليا يعلم بالعقل دون الشرع
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفي الذي كان متعلقا
بالمامور به ولا شك انه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقلي لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكره الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر اقول في رد ما قيل بهذا التفصيل كالاسقاط
يعني كون الفعل مسقطا للقضاء فرع التمامية يعني كون الفعل المامور به
تاما وهو اي كون الفعل المامور به تاما يكون بالموافقة اي بكون الفعل
المامور به موافقا لامر الشارع وهو اي كون المامور به موافقا لامر الشارع
عقلي عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقليا وقيل
في حاشيتي الابهري والفاضل ميرزاجان الفرابي على شرح المختصر ان الحكم
بالصحة في المعاملات وضعي اتفاقا لا نزاع فيه لاحد لان صحتها ترتب
ثمراتها عليها وترتب الثمرات المقصودة على العقود التي هي
المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المتعة على النكاح موقوف
على التوقيف من الشارع البتة وعبارة حاشية الابهري هكذا الصحة

قوله الا الاسقاط فرع
يعني ان القول بوجوب القضاء بعد اتيان المامور به على وجهه ... ولذلك قالوا ان القضاء مستدرك لما فات ... المطلوب بتمامه

والبطلان في معاملات لا شك في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ريب
في ان كون عقود للمعاملات مستتبعة لثمرات المطلق منها متوقفة على
توقيف من الشارع بخلافهما في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسيرهما
في العبادات ولم يتعرض لتفسيرهما في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونهما من
احكام الوضع والانكار انما يتاتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات
وعبارة حاشية القراباغي هكذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك
احد في كونهما من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي المعاملات
مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافهما
في العبادات وذلك لان كون التلفظ بصيغة بعت تترتب عليه اباحة
الانتفاع انما هو بتوقيف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك
اقتصر المصنف على تفسيرهما في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونهما من خطاب الوضع
والانكار لا يتاتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين
جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا ريب انه اي هذا الجعل
من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا
للثمرات بل هو اي الصحة الاتيان بها اي بتلك العقود كما جعلها اي
كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اي الاتيان هو المناط اي
الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اي كل واحد
من الاتيان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود اسباب لهذه الثمرات
يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من الوضع

٢١١

قوله فتامل اشارة الى ان ههنا جزئيات وكليات وصحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشرع وكذا في العبادات فصحة الجزئيات بالموافقة مع الكليات و صحة الكليات الامر مثلا

حاصله منع الكبرى اعني قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف بعد تسليم الصغرى اعني قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار تسمية الشيء باسم مناطه فتامل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالصحة مطلقا في المعاملات عقليا اذ في المعاملات كما في العبادات كليات وجزئيات كالبيع مثلا كلي والبيع الواقع من زيد مثلا جزئي من جزئيات هذا الكلي وصحة الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع فالحكم بالصحة في المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه في المعاملات الكلية ليس بعقلي

# الباب الثالث في المحكوم فيه

وهو اي المحكوم فيه ههنا الفعل اي فعل المكلف ولما كان الفعل قد يكون ممتنعا ومستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته وبنفس مفهومه وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين وكالحصول في حيزين في وقت واحد والثاني ان يكون لغيره وامكن في نفسه وهو اقسام احدها ما لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من متعلقه به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او لم يمتنع تعلقها به بان يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل العظيم والطيران الى السماء وثانيها ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي وثالثها ان يكون لانتفاء القدرة عليه حال التكليف مع انه مقدور عليه حال الامتثال كالتكاليف كلها الا انها غير مقدور عليها قبل الفعل على راي الاشعري اذ القدرة عنده لا يكون

الامع لفعل ورابعها ان يكون لتعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم الله
تعالى انه لايؤمن فان الايمان به مستحيل اذ لو امن لانقلب علم الله تعالى جهلا
وكان مذاهبهم في بعض هذه الاقسام بينها المصنف رحمه الله تعالى في مسئلة
فقال **مسئلة** لايجوز التكليف بالممتنع مطلقا اي في
ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة كالجمع بين الضدين او الممتنع
صدوره من المكلف كخلق الجواهر اي اخراجها من الليس الى الايس
من القدرة الحادثة للمكلف وجوزه الاشعرية التكليف
بالممتنع بالنحوين المذكورين ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد
قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني
امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني
اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى امتناع الاول وهو مختار
على ما قال انه الغزالي انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي
والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحها عند المصنف يعني
البيضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا
ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعي
كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان كان
ممتنعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الامدي وذكر التاج السبكي في جمع الجوامع

المبسوط في كتب العلماء
والاستدلال الاشعرية
ابي لهب مامورا بالجمع بين
المنافيين ولما ذكر في شرح
المختصر في ابطال كون
التكليف تكليفا بالمحال
بوقوعه ومن قال بوقوعه
... فتدبر ١٢ منه
رحمه الله تعالى

وشارح المحلي ومنع اكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايني والغزالي وابن
دقيق العيد الليس اي الممتنع الذي ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه انتهى
واختلفوا اي الاشعرية في وقوعه اي وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بالمنع
مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا والثاني الوقوع فيهما واختاره الامام
في المحصول والثالث التفصيل وهو مختار البيضاوي في المنهاج والسبكي في
جمع الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابي الحسن قال امام الحرمين في البرهان
وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكاليف كلها عنده تكليف بالايطاق لامرين
احدهما ان الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه تكليف بفعل غيره والثاني ان القدرة
عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع
لذاته واما الممتنع عادة الذي هو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة
لكن من نوع او صنف ما لا تتعلق به القدرة الحادثة كحمل الجبل فيجوز
التكليف به عندنا اي عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا يمنع
عن تجويزه خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلا ولا يجوز
التكليف به عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع
عادة ليس في وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به والاجماع
منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع ذكره ابن الحاجب
في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه
الاسنوي في شرح المنهاج والتفتازاني في شرح الشرح اذ لو لم يكونوا
مامورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامدي عن بعض

٢١٥

الشنوية انه منع جوازه واما التكليف بما ممتنع لانتفاء القدرة عليه حال التكليف
فواقع ايضا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاسنوي
في شرح المنهاج والدليل لنا اي للماتريدية والمحققين من الاشاعرة
على عدم جواز التكليف بالممتنع لو صح التكليف بالممتنع لكان الممتنع مطلوبا
من المكلف لان التكليف بالشيء هو طلب ذلك الشيء من المكلف والطلب
اي طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اي على ان
يتصور الطالب وقوع الممتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
اي مثل ما طلب بوصف الامتناع اذ الطلب للشيء هو استدعاء حصوله
والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث
والا اي وان لم يتصور وقوع الممتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب
ذلك اي الممتنع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك الممتنع
وهذا اي طلب شيء آخر غير الممتنع على تقدير عدم تصور وقوع الممتنع خلف
لبداهة كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوع المحال والممتنع
من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان
التكليف بالممتنع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان الممتنع لا يتصور العقل وجوده
وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الممتنع لا يطلب اما بيان الصغرى
فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف
موجود والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا

الكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور
العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا التقرير قد صرح به
الامام الآمدي واتباعهما وهو مراد البيضاوي في المنهاج نص عليه الاسنوي
في شرحه ولما كان لقائل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور
وقوع الشيء المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجد المحال
او آت باجتماع النقيضين وفيه طلب ما لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
بقوله وهذا اي توقف التكليف بالشيء والطلب له على تصور وقوعه
في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
اما التكليف الطلب الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ الآمر
الطالب بصيغة الامر ويقول الآمر الطالب اوجد المحال او آت
باجتماع النقيضين فما هو اي هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين
واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح والكان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب
حقيقة غير صحيح والكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ
بهذا الدليل وحاصل الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقي وهو
عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا
بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب هذا المعنى بلفظ الامر
او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري
وهو عبارة ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع
النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

وقوعه وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اى بامتناع التكليف
الصورى بالممتنع لمدرك آخر اى لدليل آخر وهو ان التكليف الصورى
بالممتنع تحكم بما لا يقصد الطالب والتكلم لما لا يقصد سفه او هزل وهو مستحيل
على الله تعالى المكلف للعباد ولانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه
لو يتم هذا المدرك لتم امتناع التكليف الصورى فتدبر لعله اشارة
الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملة والدين فى الشرح
وفى النسخة التى وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر
ربما بكلمة رب وما الكافة ولبعض الفضلاء يعنى الفاضل ميرزا جان فى حاشية
شرح المختصر ابحاث خمسة على هذا المسلك اى على القول بعدم جواز
التكليف بالممتنع بالقدح فى الدليل اشرنا الى اندفاعها اى اندفاع
هذه الابحاث اجمالا فى تقرير الدليل ففى قوله موقوف على تصور وقوعه
كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثانى وفى قوله من حيث هو محال
اشارة الى اندفاع الثالث وفى قوله لتصور وقوع المحال باطل اشارة
الى اندفاع الرابع وفى قوله فى الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
والان نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا اما اى تحريرا من التفصيل
فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا فى البحث ان التكليف بالمحال
انما يقتضى ان يكون الطالب يتصور ذلك الشىء ونسبة الوجود اليه فيتصور
انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدى اى المحال
الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالجملة ان تصور وجود المحال

غير لازم للتكليف بالمحال والطلب له فكيف يسلم استدعاء التكليف بالمحال

والطلب له لتصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك

اي قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذ لا معنى

للطلب الا استدعاء حصوله اي حصول المطلوب واستدعاء حصول

الشئ لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محالا فلا بد من تصور حصول

المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود

المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه

اي من الدليل الذي اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم

تصور ماهية المحال متصفة بالوجود ولا ينفي تصوره اي تصور المحال بوجه ما و

ذلك اي التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث

الثاني علم الشئ بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذي الوجه كذلك

اذ لا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه

هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا ما يستدعيه الطالب والاستدعاء

انما تعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض

انه اي المطلوب غيره اي غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه

والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال

ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكليف بالمحال لا بد له

من تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود يتصور على وجهين احدهما

ان يتصور مفهوم هو محال متصف في نفس الامر بالوجود الخارجي وهذا محال

او لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال و موجود في الخارج و ذلك مثل ان يتصور
اربعة كانت في الواقع فردا وثانيهما ان يتصور مهية المحال و يصفه العقل بصفة
الوجود سواء اتصف به في الواقع ام لا و ذلك غير محال يعني ان تصور العقل
ماهية المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء اتصفت المهية
بالوجود في الواقع ام لا تتصف بالوجود في الواقع ليس بمحال و ليس
تصور الشئ على خلاف حقيقته مثلا يمكن تصور مهية الاربعة و اعتبار اتصافه
بالفردية واللازم في طلب المحال هو تصوره موجودا على النحو الثاني دون الاول
اذ معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور
مهية المحال متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال معتبرة
مع الوجود و منسوبا اليه الوجود و ذلك غير محال كتصور الاربعة منسوبا اليه الفردية
اذ لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شئ هو اربعة
كانت في الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة
تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالته غير مستحيل فهو
ضروري البطلان وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالته
فلا بحث عنه اذ لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود
ان المحال من حيث انه اي ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور
وجوده اي وجود المحال ايقاعا بحيث اوقعه المكلف في الخارج
فان الكلام في الطلب الحقيقي لا الصوري والطلب الحقيقي للمحال
لا يكون الا بتصور وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا و قال ذلك

البعض من الفضلاء رابعا في البحث ان في صورة التكليف بالممكن مثل
ان يقول الآمر صلّ في الامر بالصلوة لم يتصورها اي لم يتصور
الصلوة متصفة بالوجود الخارجي في الواقع اذ لم توجد الصلوة
بعد اي حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور
الا الصلوة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا اليها وذلك ظاهر
فكذلك في صورة التكليف بالمحال اقول في دفع البحث الرابع لا بد للطالب
المكلف بالكسر ان يتصور حين الطلب التكليف وقوع المطلوب اعم من ان
يكون في الحال او في المستقبل وتصورها اي لتصور الصلوة متصفة بالوجود
الخارجي حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سيقع في المستقبل
لان ماهيتها اي ماهية الصلوة لا تنافي ثبوتها اي ثبوت الصلوة
لانها ممكنة فلا استحالة في تصورها كذلك وقال ذلك البعض من الفضلاء
خامسا في البحث ان في مثل قولنا وجود النقيضين محال لا بد
في التصديق به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستدعي
تصور الموضوع وثبوته والموضوع فيه وجود النقيضين مثلا فهو يستلزم
تصور المحال مثبتا اي من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد
وتصور المحال ههنا مع العلم باستحالته فانه حكم عليه بانه محال فامكن تصور
وقوع المحال مع العلم باستحالته اقول الحكم فيه اي في قولنا وجود النقيضين
محال مثلا على الطبيعة والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حكم ثابت
للافراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الذهن

320

وافرادها مستحيلة والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا في تصـ
السلم علے اي العلاوة انه اي الشان فـرق بين تصوره اي
تصور المحال ايقاعاً في الخارج كما في الطلب الحقيقي وبين تصوره
اي تصور المحال مطلقاً اعم من ان يكون ايقاعاً في الخارج او لا فالا
محال لازم على تقدير التكليف بالمحال لان التكليف طلب الايقاع ولابد
من تصور المطلوب كما الطلب والثاني ممكن لازم في قولنا وجود النقيضين
محال اذ لابد للحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه فتدبر فانه دقيق
المجوزون للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال اولاً لو لم يصح التكليف
بالممتنع لم يقع التكليف بالممتنع والحال انه قد وقع التكليف بالممتنع
لان العاصي الذي لا يتاتى منه الاتيان بالمامور به اصلا مامور
مكلف ويمتنع منه الفعل لان الله تعالے قد علم تعالى انه اي المامور به
لا يقع من العاصي وخلاف علمه تعالى بان يقع المامور به من العاصي
ممتنع والا لزم جهله تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكذلك من علم
الله تعالى بموته قبل تمكنه من الفعل المامور به فانه يمتنع الفعل المامور
وكذلك من نسخ عنه الفعل المامور به قبل تمكنه اي قبل تمكن
المكلف من الفعل المامور به امتثالا والجواب عن هذا الاستدلال
ان مدار التكليف على تصور وقوع الفعل المامور به من المكلف وانه
اي العلم بعدم وقوع الفعل المامور به من العاصي لا يمنع تصور الوقوع
منه اي من العاصي المكلف اذ الممكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه

٢٢١

في الجملة فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بـ المواد فليتأمل فانه دقيق
منه رحمه الله تعالى

بل العلم لعدم الوقوع يفيد اي يظهر ان الواقع في الخارج عدم
الوقوع اي عدم وقوع الفعل المامور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم
الوقوع من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اي للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان المسبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق
كما هو ممكن لا يجب بالعلم فيجامعه المقابل اي الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بالعلم
مقابلته وما قيل في حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزاجان انه يلزم
من جواز الفعل المامور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فممنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو ههنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والامكان وقوعه انما يوجب جواز
الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
وايضا يستدعي استدلال المجوزين للتكليف بالممتنع ان يكون كل
تكليف تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد
النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزوم الجهل
فهو اي احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع
ان تعلق العلم بعدم الوقوع ولا شيء منهما اي من الواجب والممتنع
بمقدور العبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف
تكليفا بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدرة

قوله وليس سببا له اه لا يقال ليس مراد المستدل ان العلم تابع لانه سببه بل لانه كاشف عن وجود سببه احد الطرفين والسبب يجب وجوده عند وجود سببه فيمتنع نقيضه لانا نقول قد اشرنا الى دفعه



[illegible]

مع الفعل لا قبله وذهبوا ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى

فالزمنا مسوا فالزم الاشاعرة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه
ى على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والا فهو لم يصرح به كما نص عليه
القاضي عضد في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي
وقد صرح الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شيء
اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول
فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء الفعل واستدعاء الفعل
انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل يكون
حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور ومستحيلا بالنسبة الى
المكلف واما الالزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى
لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعرة لم يكتفوا على الالزام
على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم
ولكن انه اي الالزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اي من
ذهابه الى ان القدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان
الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا في زمان التكليف
والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف
ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف
بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم
اللزوم من الثاني فلان التكليف عنده اي عند الاشعري لا يتعلق

العاجز الذي لا يقدر على شيء اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح جائز ١٢ منه رحمه الله تعالى

الا بالكسب وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي ليس بمقدور للعبد فلا يلزم التكليف بالمحال بالنسبة الى المكلف لان الافعال مقدورة للعبد من حيث الكسب وان لم تكن مقدورة من حيث الخلق والتكليف باعتبار الكسب لا باعتبار الخلق

دفيه اي وفي الكسب كلام في علم الكلام لا نطول بذكره لكن ينبغي ان يعلم ان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب ايضا عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال

والمجوزون للتكليف بالممتنع قالوا في الاستدلال ثانيا لو لم يجز التكليف بالممتنع لم يقع التكليف بالممتنع وقد وقع التكليف بالممتنع فان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومنه اي مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اي ان ابا جهل لا يصدقه اي النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اي كلف الله تعالى ابا جهل بان يصدقه اي يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم في ان لا يصدقه اي لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق ايضا مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اي التصديق بعدم التصديق انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعلم ابو جهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق ملزوم لعدم التصديق والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق تكليف بعدم التصديق وهو تكليف بجمع النقيضين وجمع النقيضين ممتنع بالذات

فصح التكليف بالممتنع بالذات وقد قرر ہذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج
والامام في المحصول وغيرهما في غيرها ان ابا جهل قد امر بالايمان بكل ما انزل الله
تعالى يعني بالتصديق به ومنه اي ومما انزل الله تعالى انه لا يومن فقد صار
ابو جهل مامورا بان يصدقه في انه لا يومن وانما يحصل التصديق بذلك اذا
لم يومن فصار مكلفا بانه يومن وبانه لا يومن وذلك جمع بين النقيضين
وليعلم ان الامام لما قرر ہذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع
بين الضدين والتاج الارموي في الحاصل والبيضاوي في المنهاج جعلاهما
نقيضين والسبب في ہذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظرا الى الان
وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما
سياتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف
فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له والجواب من الدليل الثاني
ان لا تكليف لابي جهل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع المتعلقة
بافعالهم وعدم التصديق اي اخبار عدم تصديق ابي جهل المستفاد منه
اي من الله تعالى اليه اي الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من الاحكام
المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع
ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والا لزم كذب الله تعالى
فعدم التصديق واجب والتصديق ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب
عنه بقوله تعالى ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه
ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ولهذا قال الاسنوي

٢٢٥

في شرح المنهاج والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل
لغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع
التخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امر بالايمان واستحالته فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا
لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن ومن ههنا يظهر بطلان قول من قال بامتناع مثل سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة على انه تعالى لا يخلق بعده نبيا وهو خاتم النبيين و
وجه البطلان ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ممكن ومثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان
القادر على الشيء قادر على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكلامية
فلا بد ان يكون مثله ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد وقع
النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جاء الحق وزهق الباطل ان
الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان ابا جهل
مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط عنه اي عن ابي جهل التكليف
بالايمان بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف
الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه ليثابوا ويعاقبوا بذلك واذا علم ان الفعل
لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعدمه وان لم يخرج بذلك عن
حد الامكان لم يتات منه العزم عليه كذا قرره الفاضل الباغنوي والابهري في حاشيتي
شرح المختصر ممنوع فان الانسان لم يترك سدى اي مهملا
غير مكلف في حال اوله العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف
بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه تعالى
فاذا لم يكن علمه تعالى مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم

قوله ممنوع كيف يسقط فان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم المكلف به اولى بان لا يكون ٣٦ [illegible]

المكلف به اولى بان لايكون مانعا من المقدورية والتكليف قيل في حاشية

شرح المختصر لميرزاجان موافقا لما في التحصيل وشرح المواقف في الجواب

عن الدليل الثاني انه اي ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع

اي بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اي

على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق

من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم

التصديق اذا كان التكليف على ابي جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اي على

سبيل التفصيل والتعيين ويحتمل ان يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون

خبره محذوفا اي اذا كان ابو جهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول

في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا محال منه اي من ابي جهل

لان الاجمال لايخلو اما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على

التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع

محال لانه اي الشان يتحقق حينئذ التصديق بعدم التصديق

منه اي من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فرض

انه اي الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اي من ابي جهل

فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اولا تتضح حق الوضوح فان المجيب

قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم التصديق والمعترض

عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فالاوضح ان يقال ان التكليف

انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي لجميع ما جاء به

قوله التصديق بالجميع [illegible]
[illegible]
فقد فرض انه لا يعلم [illegible] فتامل فانه دقيق ١٢ منه رحمه الله تعالى

لايكون مطابقا اذا لم يوجد من ابي جهل التصديق ولو اجمالا والا كان كاذبا

فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا وملزوم النقيض

ممتنع بالذات **مسئلة** الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر

وذكر الامام في المحصول في اثناء الاستدلال ما يقتضي ان الخلاف في

غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن الملخص القاضي عبد الوهاب حكاية اجراء

الخلاف فيه ايضا مكلف بالفروع كالصلوة والصوم عند الشافعية

نقل الامام في المحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين

في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي ونص على اختياره النووي في شرح

صحيح مسلم ثم قال هذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج السبكي في جمع الجوامع

الصحيح وقوعه وقال ابن الحاجب في المختصر الظاهر الوقوع وذكر ابن نجيم

في شرح المنار انه مذهب العراقيين من الحنفية وهو المعتمد خلافا للحنفية

يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج السبكي في

جمع الجوامع وهو مذهب الاسفرائني من الشافعية قال الامام في المحصول والقاضي

عضد في شرح المختصر والتاج السبكي في جمع الجوامع وابن امير الحاج في التقرير

هو ابو حامد وقال الامام في المنتخب هو ابو اسحق وذكر صاحب التقرير انه

عزي الى خويز منداد من المالكية وقيل في الحاصل والمنهاج على عكس ما في

المحصول خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التقرير عبد الجبار

وابا هاشم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كالنهي بالزنا وبالقتل

لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والحدود والمعاملات

كالبيع وغيره فالاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية لا خلاف لاحد في التكليف بها

بعقد الذمة فان عقد الذمة وكون الكافر ذميا ومطيعا لاهل الاسلام يقتضي

ان تقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويعمل معهم في العقود والفسوخ كما يعمل

معنا وذكر ابن الهمام في التحرير ذلك اي عدم تكليف الكافر بالفروع

مذهب مشائخ سمرقند من الحنفية منهم القاضي ابو زيد و فخر الاسلام

وشمس الائمة السرخسي ومن عداهم اي من سوى مشائخ سمرقند من الحنفية

كمشائخ العراق والبخاري متفقون على التكليف بها اي بالفروع وانما

اختلفوا اي وانما اختلف من عدا مشائخ سمرقند من الحنفية في ان الكلام

اي تكليف الكافر في حق الاداء اي اداء الفروع كالاعتقاد اي كما

في حق اعتقاد الفروع يعني كما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب على الكافر

كذلك اداء هذه العبادات ايضا واجب عليه او ان تكليف الكافر في حق

الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين

مكلفون بالاول اي بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بانهم

مكلفون بها فيعاقبون اي الكفار على تركهما اي ترك الاداء والاعتقاد

معا والبخاريون من الحنفية قائلون بانهم مكلفون بالثاني اي بالاعتقاد

فقط دون الاداء فعليه اي فعلى ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء

يعاقبون وليست المسئلة محفوظة اي منقولة عن ابي حنيفة و

اصحابه كابي يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون استنبطوها اي

استخرجوا هذه المسئلة وهي ان الكافر مكلف بالفروع في حق الاعتقاد فقط

دون الاداء من قول محمد في المبسوط والدليل للنافي لتكليف الكافر بالفروع اولا انه اي
تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك الفروع منه اي
من الكافر اذا ادى لموافقة الامر اي معنى الصحة في هذا الاداء بامر الله تعالى به موافقة الامر
هي الصحة واللازم اي صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى باطل اتفاقا بين النافي
والمثبت كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر والتفتازاني
في شرح الشرح قلنا في جواب دليل النافي انه منقوض بالجنب
فانه مكلف بالصلوة والدليل يجري فيه بان يقال لو صح تكليف الجنب
بالصلوة لصحت الصلوة منه واللازم باطل فان صلوة الجنب
في حالة الجنابة ليست بصحيحة والحل انها اي صحة تلك الفروع بالشرط
وهو الايمان كالمحدث فان صحة صلوته بالشرط وهو الطهارة حاصله
انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الاتيان بالمامور به
مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاتيان بالمامور به على وجه كان مامورا به
من هذا الوجه والاتيان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على وفق امر الشارع
لجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلوة حين الحدث ولا تصح
الصلوة منه حين الحدث فليس المراد انه مامور بفعله حالة كفره نعم تصح منه
بان يؤمن ويفعلها كالجنب والمحدث فان زمن الكفر ظرف للتكليف لا للايقاع
بان كلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والكفر مانع عن
الايقاع وهو قادر على ازالة المانع والدليل للنافي ثانيا لو صح تكليف
الكافر بالفروع لامكن الامتثال بالفروع لان الامكان شرط التكليف

٢٣

فلا ينفك عنه والامتثال في الكافر ليس بممكن لان امكان الامتثال اما ان يكون في حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتثال لان النية في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لان ثمرة الامتثال استحقاق الثواب ولا يثاب الكافر على فعله في حال الكفر بالاتفاق وكذلك بعده اي بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتثال لان الكافر اذا اسلم لا طلب عنه لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله من الذنوب والجنايات فسقط الامر عنه والامتثال فرع الامر قلنا في جواب هذا الدليل بانا لا نسلم ان الامتثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن حين الكفر بان يسلم ويصلي مثلا كالمحدث والجنب لان الكفر الذي لاجله امتناع الامتثال ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاع الكفر في زمان الكفر فيكون امتناع الامتثال التابع له وان لم يمكن الامتثال بشرط الكفر اي مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفية اي ضرورة بشرط وصف الموضوع لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة الشرطية اي الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتثال بشرط الكفر لا ينافي الامكان الذاتي اي الامكان بالنظر الى ذات الموضوع كامكان ايجاب الامتثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر وحصل شرط الامتثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لامكن الامتثال به لا يمكن الامتثال به

۲۳۱

فی الکفر والا یلزم اجتماع النقیضین وبعد الکفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول
تحصیل الحاصل والدلیل للنافی ثالثاً لو صح تکلیف الکافر بالفروع لکانت
الفروع مطلوبة من الکافر لان التکلیف طلب الفعل ولو کانت مطلوبة لوجب
القضاء ای قضاء الفروع علی الکافر بعد الکفر حال الاسلام لان تحصیل المطلوب
لا یمکن الا بالاداء او القضاء ولم یمکن الاداء لعدم صحتها حال الکفر فتعین القضاء
ولا یجب القضاء علی الکافر بعد الاسلام اتفاقاً بین النافی والمثبت قلنا
فی الجواب عن هذا الدلیل الملازمة بین صحة تکلیف الکافر ووجوب القضاء وکذلک
بین کونها مطلوبة ووجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام یجب ای یقطع
ما کان قبله من الخطایا والذنوب فهو ای الاسلام کانه قضاء عن
الکل ای کل ما فات من الکافر قبل الاسلام فانه کما تفرغ الذمة بالقضاء
عند عدم الاداء کذلک تفرغ ذمة الکافر بالاسلام اذ الاسلام قد هدم سائر
المعصیات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه ای القضاء بامر جدید غیر امر الاداء
والامر الجدید لم یوجد فی حق الکافر فلم یجب القضاء علیه فوجوب القضاء علی
الکافر لیس بلازم لصحة تکلیفه والدلیل للمثبت الآیات الموعدة بسبب
ترک الفروع منها قوله تعالی فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة وقوله تعالی
والذین لا یدعون مع الله الها آخر الی قوله یضاعف له العذاب وقوله تعالی
فلا صدق ولا صلی وقوله تعالی ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین
ولم نک نطعم المسکین ای لم نؤد الزکوة فلو لم یکونوا مکلفین بالفروع
لما اوعدهم الله علی ترکها والآیات الآمرة بالعبادة تتناولهم منها قوله تعالی

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمومنين

ومنها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله

تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا

الا ليعبدوا مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة و

ذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشة

ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين اخاهم شعيبا

قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا

الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون مانعا من خولهم لانهم متمكنون من

ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال المحدث مامور بالصلوة فثبت ان

المقتضي للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضي

السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر وبعض النواهي

فكذلك البواقي اما قياسا او لانه لا قائل بالفرق والتاويل في الكل

اي في كل الآيات مثلا ان يقال لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين

كناية عن نفي الاسلام نفيا للشي بنفي لوازمه والمراد من العبادة الايمان

والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين والمراد باقامة الصلوة والزكوة

اعتقاد حقيتهما او المراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج

وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون

ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين

الآية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة

بعد حصول الشرط كالاستطاعة في الحج الى غير ذلك ١٢ منه رحمه الله تعالى

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا لبين كذبهم مع انه تعالى ما بين كذبهم **مسئلة لا تكليف الا بالفعل لا بالعدم** قاله اكثر المتكلمين خلافا لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قائلون بالتكليف بنفي الفعل ايضا كما في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غيرها وهو اي الفعل في النهي كف النفس اي انتهاؤها عن الفعل المنهي عنه قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده التقي السبكي وابن الحاجب في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما نص عليه البيضاوي في المنهاج واقره الاسنوي في شرحه حيث قال المطلوب بالنهي هو الذي تعلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قال لا تتحرك معناه اسكن وعند ابي هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال انتهى يعني عند ابي هاشم والغزالي المكلف به في النهي الانتفاء وعدم الفعل لا الفعل وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده وعلى الثاني فعل ضده يعني السكون وعلى الثالث انتفاء التحرك ولما كان النزاع يرجع الى ان العدم هل يصلح لتعلق التكليف ام لا وكان مبناه ان العدم مقدور ام لا اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشافا تاما فقال لا نزاع لاحد في عدم الفعل لعدم المشية اذ علة وجود الفعل هي المشية فعدم المشية علة لعدم الفعل فان علة العدم عدم علة الوجود والمشية

قوله كف النفس آه وما في التحرير ان كون الفعل في النهي كفا يستلزم سبق الداعية فلا تكليف قبلها فيجب ان يفسر بفعل الضد نظرا لان العدم

٢٣٣

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون
مناطا للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بل النزاع في عدم الفعل للمشية
وهو اي هذا العدم الذي يتحقق به الامتثال في النهي ويترتب
عليه اي على هذا الامتثال الثواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا تتعلق به اي بالعدم المشية بالذات لانها اي المشية تقتضي
الشيئية اي كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو
اي عدم لا شيء محض فلا سبيل اليه اي الى العدم الا بتعلقها
اي المشية بما هو وسيلة اليه اي الى العدم وهو اي الوسيلة
الكف عنه اي كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اي كون الوسيلة التي
هي الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى
ان اثرها اي المقدورية الاستمرار للعدم فان باستمرار الكف الذي
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اي وان
لم يكن المعنى ما ذكر فلا تصح مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصلي ثابت قبل القدرة غير
داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اي استمرار
العدم باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة
لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية
فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اي لاجل ان العدم لا يكون

الا بانتفاء مشیئة الوجود والمشیئة انما یتعلق بالکف عرفوها ای عرفوا القدرة
بان شاء فعل وان شاء ترك ای کف ففرعوا الترک الذی هو
الفعل علی المشیئة دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم یفعل
فلم یفرعوا العدم علی المشیئة او عرفوها بان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل
ففرعوا العدم علی عدم المشیئة قال القاضی عضد فی شرح المختصر فیکفی فی
طرف النفی اثر انه لم یشاء فلم یفعل انتهی قال التفتازانی فی شرح الشرح
بما حاصله انا لا نفسر القادر بالذی ان شاء فعل وان شاء ترک وان لم یشاء
لم یفعل فیدخل فی المقدور عدم الفعل اذا ترتب علی عدم المشیئة وکان
الفعل مما یصح ترتبه علی المشیئة ویخرج العدمات التی لیست کذلک انتهی
وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر اقول فیه بحث اما اولاً
فلان کلامه رحمه الله مشعر بان ترک الفعل مما لم یتعلق به المشیئة ولیس کذلک
بل عدم الفعل قد یترتب علی ارادة العدم وقد یترتب علی عدم ارادة الوجود علی
ما هو مصرح فی الکتب الکلامیة واما ثانیاً فلان تفسیر القادر بما ذکره تفسیر
منسوب الی الفلاسفة ولیس مرضیاً عند المتکلمین والاصولیین کیف والفلاسفة
اثبتوا هذا المعنی لله تعالی وقد شنع المتکلمون علیهم بان هذا المعنی لیس معنی
الاختیار ولا ینافی الایجاب فالاصوب ان یقال انا لا نفسر القادر بالذی
ان شاء فعل وجود الفعل وان شاء او لم یشاء فعل عدم الفعل بل
بالذی یصح منه الفعل بان شاء وفعل وجوده ویصح منه الترک بان شاء
او لم یشاء لم یفعل شیئاً لانه فعل العدم هذا انتهی وذکر الابهری فی حاشیة

شرح المختصر تفسير القول القاضي عضد لم يشاء فلم يفعل اي لم يشاء الفعل
وشاء عدمه فلم يفعل الا انه فعل عدمه اذ لا يكفي في كون العدم اثرا مجرد انه
لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل
وليس اثر القدرة بالاتفاق انتهى وقال الفاضل ميرزاجان واما ما قيل
عليه من انه لا يكفي في كون العدم اثرا مجرد انه لم يشاء فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب
بالذات يصدق عليه انه لم يشاء فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فجوابه
ما لم يفعله الموجب بالذات والحاصل انه يجعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية
الذي كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القائل
المعترض انه لم يتنبه لقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية حيث
ذكره قيدا للترتب العدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر انتهى قال
في حاشية شرح المختصر لميرزاجان في الرد على كون الكف مطلوبا في النهي
بانه لو كان المطلوب في النهي هو الكف فحين الغفلة عن الفعل المحرم المنهي عنه
بان لا يعرف العبد المكلف الزنا مثلا يلزم عدم موافقة الواجب وهو الكف
اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب او يذم بترك الواجب مع انه ليس كذلك
عند احد قلنا في جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزاجان ان وجوب
كل واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غير مكلف به فلا
وجوب ولا عقاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والا
وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقدور
وهو العزم الواجب عليه والحاصل اي حاصل هذا البحث ان لا امتثال

۲۳۷

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاتيان بالمقدور اي بالفعل المقدور
وهو اي المقدور الفعل في الامر والكف في النهي واما عدم الامتثال الموجب
للعصيان فيكون لعدم اتيان المقدور كما في ترك الواجب
فان عدم الامتثال فيه لعدم اتيان الواجب المقدور الذي كان المكلف
قادرا عليه و يكون عدم الامتثال تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور
شرا وعدمه خيرا كما في فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات
فلعدمه اي لكون هذا العدم عدما لا دخل له اي لهذا العدم في
شيء من الثواب والعقاب والامتثال وعدمه واذا تمهد هذا فلا يرد ما قيل
في حاشية شرح المختصر لميرزاجان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا
لم يترتب الاثم في ترك الواجب اي عدم اتيانه الا بالكف عنه
اي عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان لا يأثم من ترك الواجب بلا كف
نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتيان
المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا
والمعتزلة القائلون بكون التكليف في النهي بالعدم لا بالفعل منهم ابو هاشم
قالوا استدلالا على قولهم ان من دعي الى الزنا فلم يفعل الزنا
يمدح عند العقلاء على انه لم يزن من غير ان يخطر ببال
العقلاء او ببال المدعو الى الزنا فعل الضد اي ضد الزنا حتى ينسب
المدح الى فعل الضد قلنا في الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا

ممنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو
على الكف عنه اي عن الزنا والكف فعل الضد هذا اي فخذ ذا
**مسألة** نسب الى ابي الحسن الاشعري ان لا تكليف
قبل الفعل بل مع الفعل واشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن الاشعري
نصا ولعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل ولا تكليف
الا بالقدرة وهو اي نفي التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة اذ كيف
لا يكون غلطا والحال انه يلزم منه نفي تكليف الكافر بالايمان
اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافرا وقبل الايمان لا تكليف به
عيو تحيف وايضا يلزم منه نفي الامتثال فانه اي الامتثال باختيار
الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المامور اولا انه مكلف بهذا الفعل
ثم اختاره بعد ذلك وامتثل ومع ذلك اي كون هذا المذهب
المنسوب الى الاشعري غلطا بالضرورة قد تبعه اي هذا المذهب
جماعة من الناس منهم اي من تلك الجماعة صاحب المنهاج
موافقا لما قاله الامام في المحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما
يصير مامورا بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس امرا بل
هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا ووافق الاشعري في ذلك
النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوارق وذكر
الاسنوي في شرح المنهاج وهو مشكل من وجوه احدها انه لو ادى الى
سبب التكاليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثاني

٢٣٩

ان جعلهم السابق اعلاما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان
الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مامورا لكونه انما يصير مامورا عند
مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وح فيكون الاخبار بحصول
الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان المامور يجب ان يعلم
كونه مامورا قبل المباشرة فهذا العلم ان كان مطابقا فهو مامور قبلها وان
لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره
صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق وانما اخذ من
قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان
التكليف قبل الفعل فعلمنا ان المذكور ههنا عكس مذهب الاشعري
الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل
عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة
غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق وذكر نحوه في المنتخب
وهو مناقض لما ذكره ههنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسألة من
اغمض مسائل اصول الفقه ولله در الامام اي امام الحرمين حيث
قال في البرهان والذاهب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
اي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الآمدي في كتاب الاحكام التكليف
ثابت قبله اي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بما لا قدرة عليه وهو
محال لانا نقول لا يتجه هذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف
الذي اثبتنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
يكون تكليفاً بلا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال
في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس امتناع التكليف
بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول
هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان
قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بلا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان
قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى
التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
قال الاسنوي في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم
انه مكلف في الحال بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف
في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف
يصح الاعتراض بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال
وليس كذلك ويتضح هذا المسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة

فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق فی الحال لبشرط بقاء المامور قادرا علی الفعل قال فاما اذا علم اللہ تعالی ان زیدا یموت غدا فهل یصح ان یقال ان اللہ تعالی امره بالصوم غدا بشرط حیوته فیه خلاف فقطع القاضی ابو بکر والغزالی بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اتضح بهذه المسئلة انه یصح ان یومر الان بالفعل فی ثانی الحال وینقطع التکلیف بعده ای بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع فی بقاء التکلیف حال الفعل بل هو ای التکلیف باق حال حدوثه ای حدوث الفعل لا ینقطع قال به ای ببقاء التکلیف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعری وهو ای ما قال به الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل باطل لانه ای هذا القول کما نقول ای کقولنا بان الطلب باق حین وجود المطلوب وهو ای بقاء الطلب حین وجود المطلوب کما تدری انه باطل لان الطلب یستدعی عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب کیف یبقی الطلب هذا ماخوذ مما ذکره ابن الحاجب فی المختصر بقوله وان اراد تنجیز التکلیف باق فتکلیف بایجاد الموجود وهو محال لعدم صحة الابتلاء فینتفی فائدة التکلیف انتهی وشرحه القاضی عضد بقوله وان اراد ان تنجیز التکلیف باق بعد فهو باطل لانه تکلیف بغیر الممکن لانه تکلیف بایجاد الموجود وهو محال ولانه ینتفی فائدة التکلیف وهو الابتلاء لانه انما یتصور عند التردد فی الفعل والترک واما عند تحقق الفعل فلا انتهی وقال التفتازانی فی شرح الشرح واما ما ذکر فی امتناع بقاء تنجیز التکلیف

حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان
المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى واجاب
الابهری فی حاشية شرح المختصر عنها ورده التفتازانی بقوله ضمير هو عائد
الى التكليف اى طلب ايجاد ما هو موجود ممتنع لان الطلب يستدعى
عدم المطلوب كما مر لا الى الايجاد ليرد عليه ان ايجاد الموجود انما يكون
محالا لو كان التاثير سابقا على الاثر كما هو مذهب المعتزلة اما اذا كان
التاثير عين الاثر فى الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به فى المواقف انتهى
واجاب الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول
جعل ضمير هو فى قوله وهو محال راجعا الى الايجاد ولك ان ترجعه الى
التكليف ووجهه ان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا غير حاصل
وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال و
الكان وجوده بهذا الايجاد ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه بان
يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعى مطلوبا
غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف
بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان ما اورده
رحمه الله بالمغلطة ناشية عما ذكر الشارح المحقق فتفكر انتهى وانت تعلم
ان ايراد التفتازانی على كلام الشارح رحمه الله وفی كلام الشارح رحمه الله
لا احتمال لان يرجع ضمير هو فی قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود
متعين للمرجع وذكر الفاضل ميرزاجان فى حاشية شرح المختصر و

اما ما يقال لتصحيح ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل

ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اي بمجموع الفعل من حيث هو

مجموع وهو اي ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على

التدريج وما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته

اي مقارنة التكليف بالحدوث اي بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجود

لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فما لم يوجد الجزء الاخير لم يوجد المجموع

فمع انه اي ان هذا القول لا يتم في الآنيات وهي الامور الموجودة

في الآن الذي هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانها لا يحدث شيئا فشيئا

فليس لها الا آن الحدوث فلو بقي التكليف حال حدوثها يلزم طلب الموجود

فلا يتم قول الاشعري الا في امور لا تكون آنيات صرفة فاسد فساد ظاهر

لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب

المتعلق به اي بذلك الفعل منحلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و

كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من

الفعل وكل جزء منه اي من الفعل مسبوق بجزء من الطلب

فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب

المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون مقارنا لحدوثه الذي

هو في آن حدوث المجموع وينبغي ان يعلم ان قوله فمع انه لا يتم في الآنيات

مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزاجان وليس من كلامه والاشاعرة

الذاهبون الى بقاء التكليف حال حدوث الفعل قالوا في الاستدلال

على مذهبهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اي حين حدوث
الفعل لانه اي لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر القدرة
فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا
فيصح التكليف به اي بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن
صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة على الفعل وقد انتفى المانع
حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا في رد
هذا الاستدلال لا نسلم انه اي الفعل اثرها اي اثر القدرة فانه
اي الشان لا تاثير للقدرة الحادثة في الفعل عندكم اي عند
الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم موثرة في فعل العبد
واذا لم يكن الفعل اثر القدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر القدرة
بناء على التاثير الصوري المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اي كون
الفعل اثر القدرة يستلزم المقدورية اي مقدورية الفعل
حين حدوثه فانه اي فان الفعل يجب بالاختيار لان الشيء ما
لم يجب لم يوجد فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون
مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر القدرة واستلزام كونه اثر
القدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور يصح التكليف به ولا مانع
من صحة التكليف الا ذلك اي عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف
لزوم طلب المطلوب الموجود مسئلة القدرة شرط التكليف
اتفاقا بين اهل السنة واكثر اهل الاهواء لكن تلك القدرة موجودة قبل

الفعل عندنا اي عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة
امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين والقاضي
عضد في المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد في شرح
المواقف وموجودة معه اي مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية
والدليل لنا اي للماتريدية اولا انها اي القدرة بشرط الفعل
اختيارا اي شرط الفعل الاختياري وهو اي الشرط يوجد قبل
المشروط بالزمان فالقدرة قبله تقدير لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على
المشروط انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافي المعية الزمانية التي هي مذهب
الاشعري وقال استاذ الاستاذ في الشرح لعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون
ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
وان المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المريد ولهذا امتنعوا من ان يكون
معلول المختار قديما والدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت
معه اي مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا
بالايمان قبله اي قبل الايمان حين الكفر لانه اي الايمان غير مقدور
له اي للكافر في تلك الحالة اي في حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا تكون
القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان في حالة الكفر واذا كان الايمان
غير مقدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف
الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض
ما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعرة

بان شرط التكليف عندنا اي عند الاشاعرة ان يكون هو اي الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اي ضد الفعل متعلقا للقدرة ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا لقدرة الكافر لكن ضد الايمان الذي هو الكفر متعلق لقدرة الكافر البتة فوجد الشرط التكليف بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه ولا ضده فلا يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر من العبد اتفاقا بين الماتريدية والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اي الماتريدية كالساكن اي نظرا الى امكان الايمان منه عندنا كامكان الحركة من الساكن وعندهم اي عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه كعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادران على الحركة ولكن لم تتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع وان كان المانع في الاول عدم الارادة وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان اصلا فحاله ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك وقال لا اي ليس الكافر عند الماتريدية كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرتفع عنه وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بل الكافر عندنا
كالمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ العقائد
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه
عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان
اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد و
الزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها
ضرورية اي بديهية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة فلو لم يكن الممنوع
كالكافر قادر على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم
الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بخلاف
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالجملة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
وشرط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده هو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف
والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها انما تدل على ان يكون نفس المكلف به لا ضده مقدورا و
الاشاعرة الذاهبون الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال
على مذهبهم اولا انها اي القدرة صفة متعلقة بالمقدور ومثل تعلق
الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق
بالفتح محال فوجود القدرة بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب
بدون وجود المضروب محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتخب بتمامه

الاستدلال على التكليف بالايطاق قلنا فى رد هذا الدليل بانه منقوض
بقدرة البارى تعالى فانها ثابتة فى الازل دون المقدور وكلاء اى
وان لم يكن منقوضا بقدرة البارى وان تكن قدرة البارى ثابتة فى الازل
بدون المقدور بل مع المقدور لزم قدم العالم لان المقدور هو العالم
فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كتعلق الضرب بالمضروب
بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
والايجاد له فلا يستدعى وجود المقدور وقال امام الحرمين ومن انصف لنفسه
علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وثانيا
الاستدلال ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا يبقى
زمانين كما هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة
والنظام والكعبى من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وابو على الجبائى وابنه
ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
والاصوات فلو تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث
الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت
عند حدوث الفعل لبقيت زمانين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل
المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين
فى البرهان والشامل قلنا فى رد هذا الدليل بانا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين
اذ لم يقم عليه دليل نعتمد عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانين

[illegible]

٢٤٩

فيه اشارة الى منع عدم البقاء كما هو مذهب المعتزلة ... ان دليله ضعيف كما يظهر بالرجوع الى موضع ذكره ١٢ منه رحمه الله تعالى

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله لا الى بدل بل بخلفه امثاله فالشرط للتعلق بالفعل المقدور او للتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وهي لا تنعدم بتقدمها لبقائها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن الفعل قبله اي قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اي هذا الدليل فاسد كما تدري لانه منقوص بقدرة الباري تعالى وايضا وصف القبلية على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل ضروري والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب ممتنع كذا في شرح الاستاذ الاستاذ وغيره من الشروح **فرع**

للمسئلة القدرة الواحدة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة خلافا لهم اي للاشعري واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لا معا بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد ثم لضد آخر بناء على ان القدرة عندهم مع الفعل وملازمة له لا قبل الفعل ولا تخلف بينهما فلو تعلقت بالضدين معا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بها ولو تعلقت بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي تعلقت الآخر الخ بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معا اه بان يكون نسبتها الى الضدين سواء ولا بدلا بان تتعلق اولا بضد وثانيا بضد آخر بل كل قدرة مخصوصة لضد

٢٥١

الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدوره
احد المقدورين منا مغائر لما نجده عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها
بجميع مقدورات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابي هاشم من المعتزلة
متردد ترددا فاحشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق
بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل
واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات
الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق
بمتعلقاتهما التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في
متعلقات الاخرى لعدم الآلة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة
بالقلب لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال
مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معًا دون القدرة العضوية فانها
تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة
وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معًا فاجتمعت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات في على تعاقب
الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة
مثلان في محل واحد في وقت واحدٍ ووفق الامام الرازي في المباحث المشرقية
بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة

المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين
والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها
بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين المذهبين
لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة الحادثة عنده غير موثرة
فكيف يصح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة لشرائط التاثير
الا ان يقال المراد بشرائط التاثير الشرائط التي جرت العادة بوجود الفعل
المقدور عندها **مسألة** قسم الحنفية القدرة الشرط
في التكليف الى ممكنة بصيغة اسم الفاعل من التمكين مفسرة
بسلامة الالات وصحة الاسباب وهو اي تفسير الممكنة بسلامة
والصحة تفسير باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من
اداء المامور به بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الالات
وصحة الاسباب وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدر الشريعة
في التوضيح لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه
قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن
لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب والمصنف في الحاشية
انه لا حاجة اليه لجواز ان يحمل التمكن على العادي في جنس المكلفين في قدرة بعض
على المشي كعدم تضرر بعض بالصوم في السفر والى ميسرة بصيغة اسم فاعل
من التيسير فاضلة اي زائدة عليها اي الممكنة بزيادة صحة اسباب التيسير
فيها على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

باليسر لحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات
المالية لا البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب النفس
في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والاولى اي القدرة
الممكنة امكان الفعل بها اي بهذه القدرة مع العزم اي مع ارادة الفعل
غالبا على الظن كوقت الصلوة قبل التضييق فلو وجب على القادر الاداء
للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اي عين ذلك الفعل لا خلفه
فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلا او نسيها حتى
انقضى وقت ادائها لم ياثم ووجب القضاء ان كان له اي لهذا الواجب
خلف والا اي وان لم يكن له خلف كصلوة العيدين مثلا فلا قضاء ولا
اثم وان قصر بتفويت الواجب بان جاء وقت الصلوة مثلا ولم يؤدها
عمدا من غير نوم ولا نسيان مع التذكر اثم هذا القادر مطلقا سواء كان
لهذا الواجب خلف او لا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم يكن
الفعل بها مع العزم غالبا على الظن وجب الاداء للفعل لا لعينه بل
ليترتب القضاء اي ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء
عند المحققين كذا في التقرير كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت بحيث
لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الجزء
الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها فالصلوة واجبة عليهم لا
لادائها بل لقضائها وهذا مذهب جمهور الحنفية خلافا لزفر فانه يقول ان
قضاء الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لاعتباره

اى لاعتبار زفر فى وجوب القضاء الاهلية قدر ما يحتمله الاداء اى فى مقدار الوقت الذى يحتمل الاداء فعند فوت الاداء فيه يجب القضاء عنده

وفى التحرير لابن الهمام استدلالاً على مذهب جمهور الحنفية ورداً على زفر لانه لا قطع بالاخير لامكان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى الشمس يعنى لا قطع بان ذلك الجزء الذى تثبت فيه الاهلية آخر الاجزاء بل كل جزء منها يتوهم معه انه ليس آخراً فاى جزء كان منه يسلم امتدادات الفعل يجب عنده التكليف اقول رد ما فى التحرير يلزم مما فى التحرير ان لا قطع بالتضييق اى بكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد والحال انه قد يقطع التضييق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل فعدم القطع بالتضييق باطل والا يلزم اجتماع النقيضين وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضييق ومنع الضرورة فاى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية الكائنة على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتضييق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام الشمس والامتداد فى الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة فى الهيئة والافلاك يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائما على نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع بل العقل يجوز السكون وبطوء الحركة فى كل لمحة وايضا اقول فى الرد

الامتداد بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت حينئذ ولا نزاع فيه اى فى اتساع الوقت بل النزاع فى التضييق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير الازدياد لم يبق الاخير اخيرا او الامتداد بالمد والبسط فى الجزء الاخير

لا بازدیاد جزء آخر علیه فیلزم بطلان القول بالجزء الذی لا یتجزی
لانه قد امتد وانقسم وهم مصرحون بتالف الوقت من الاجزاء التی لا تتجزی
ویرد علیه انا نختار ان الامتداد بالازدیاد واما قوله لا نزاع فیه ان اراده
انه لا نزاع فی الامتناع الوقوعی فمسلم لکن لا یلزم من امکان الامتداد
بالازدیاد الامکان الامتناع لا وقوع الامتناع وان اراد انه لا نزاع
فی الامتناع الامکانی فممنوع فان الکلام فی الجزء الاخیر المظنون لا المجزوم وعدم
بقاء الاخیر اخیرا بعد الازدیاد لا یضر لکونه اخیرا باعتبار الظن قبل الازدیاد وقد
ایضا اقول فی الرد المناط للتکلیف هو الاخیر الواقعی من الوقت
لا الاخیر العلمی الذی یقطع انه اخیر وان لم یوجد فی الواقع ویرد علیه
انا لا نسلم ان المناط هو الاخیر الواقعی لا العلمی کیف والتکلیف عندنا قبل الوقوع
وعند الوقوع لا وجود للتکلیف وفیه ما فیه من ان قبلیة التکلیف عن وقوع
الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل فالاولی ان یقال فی
توجیه کلام جمهور الحنفیة لا قطع بانقضاء الاخیر من الوقت لامکان
البقاء للاخیر فیتسع الواجب فیه ولما کان یرد ان البقاء لا ینفع لان الظاهر
یحکم بان الفعل الممتد کیف یسعه الجزء الاخیر اذ انطباق الکبیر کالصلوة علی
الصغیر کالجزء الاخیر من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان انطباق
الکبیر علی مثل هذا الصغیر ربما یمنع مستندا بان مراتب السرعة
غیر واقفة عند حد وهذا البیان کله حاصل التحقیق فانه لا یلزم من البیان
الامکان العادی الذی بالنظر الی قدرة المکلف وهو الشرط فی التکلیف سمعا

فالحق في تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتب القضاء اما على
نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة و
حاصله على ما ذكره نظام الملة والدين في الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب
وهو لا يقتضي القدرة كما في النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه تجب الصلوة
باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء او على وجوب
جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لان النفل بعد الافساد انما
وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه بعد الشروع وهو الجزء المؤدى وكذا
في الجزء الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعته
لكن يجب فيه جزء من الواجب واذا لم يأت بجزء من الواجب فيجب
عليه القضاء اداء لحق ما وجب الا ان الوجوب في النفل بالشروع وههنا
قبله فتدبر لعله اشارة الى انه لا دليل على وجوب جزء من الواجب
لان الشرع انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة
التي يوجب يسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتعلق
بها اي بهذه القدرة الوجوب ويشترط لبقاء هذه القدرة لبقاء الواجب
فما دامت القدرة باقية يبقى الوجوب واذا فاتت هذه القدرة سقط
الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة اذ لفواتها لا يسقط الواجب
عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يفعل اصلا بقي الذمة مشغولة و
يؤاخذ في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة
ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة

اذ لا اعتناء الا من الغنى كذا فى شرح اوستاذ الاوستاذ و ذكر التفتازانى
فى التلويح ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداثه كانت
شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم تشترط لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود
والشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد
دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة
العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا
شرط لبقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكوة
فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المودى فى الزكوة شئ قليل
من كثير لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين مرة بعد الحول ولهذا
اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالهلاك
اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن يعنى بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول
ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً للشافعى
واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى
صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة
الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان

قوله ولهذا سقط اه
خلافا للشافعى
الفرق لنا ان الاستهلاك
تعدى على حق الفقراء
فيجعل القدرة
باقية تقديرا زجرا
التعدى ونظرا للفقراء
١٢ منه رح

نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي ورد الما قصده
من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير وانتفى وجوب الزكوة بالدين
يعني اذا كان صاحب المال مديونا لم تجب عليه الزكوة اذ المال حينئذ مشغول
بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر **مسئلة** لا تشترط القدرة
الممكنة للقضاء اي لوجوب القضاء بل لوجوب الاداء فقط عندنا
اي عند الحنفية فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه
الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به
على هذا السفر غالبا لان الاشتراط اي اشتراط القدرة للوجوب انما هو لتوجه
التكليف لا غير وقد تحقق توجه التكليف لايجاب الاداء حين وجود القدرة
ووجوب القضاء والتكليف به ليس وجوبا متجددا وابتداء تكليف بل هو
بقاء ذلك الوجوب الذي كان للاداء وبقاء للتكليف الاول لاتحاد
السبب اي سبب وجوب القضاء والاداء على ما هو المختار من ان القضاء
انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فاذا لم يتكرر الوجوب للقضاء اذ وجوبه
بقاء وجوب الاداء لا وجوب آخر غيره لا يجب تكرر القدرة التي هي شرط
الوجوب لعدم تكرر المشروط واذا لم تكن القدرة الممكنة شرطا لوجوب القضاء
يجب في النفس الآخر من العمر قضاء جميع المتروكات من الواجبات كالصلوة
والصوم مع عدم القدرة وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة متجددة
غير قدرة الاداء لم يأثم المكلف بالترك اي بترك القضاء مع الاعذار

مجوز للترك ثم من فات عنه الصلوة مثلا فترك قضاءها الى آخر وقت
الحيوة بلا عذر بناء على ان القضاء موسع ينبغي ان لا يأثم لان الوقت
الآخر وقت ضيق لا يسع الفعل فيه فقد فاتت القدرة فالقضاء غير واجب ترك غير الواجب
لا يفضي الى الاثم وقد اجمعوا على التاثيم اى تاثيم التارك للقضاء
بعد ما فات عنه الاداء ولا يخفى عليك ان القدرة الممكنة للقضاء عند
الشارطين ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض
اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر فالتاثيم لتحقق قدرة متجددة
ثم كان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفضي الى تكليف ما ليس
في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب
بقوله فيخص لا يكلف الآية بالاداء وقد خصصه بالاداء نصوص
قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة
كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول في رد هذا الدليل اذا
وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار
اهلا فيه فالاداء غير مقدور له وعدمت القدرة في القضاء بان مات
قبل القضاء فالتاثيم لازم على مذهب الحنفية وهو مشكل لعدم
تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتاثيم بترك الواجب انما يتفرع
على التقصير ولكون تاخير القضاء جائزا لان القضاء موسع ولا تاثيم بالجائز
ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء

كما فهم المعترض ففي الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن لنفس الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان لنفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فاتحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء فتامل انتهى ولقائل ان يمنع ان مدار الاثم لنفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

# الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه بوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لئلا يتوهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك كذا في شرح نظام الملة والدين **مسئلة** فهم المكلف الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي عضد في شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهري في حاشية شرح المختصر اما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

والمعلوم على الآخر في المحقق كذا ذكر الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر
واما اللزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر العلامة
في حاشية شرح الشرح وقيل اشتراط الفهم للتكليف منقوض بالتكليف
بمعرفة الله وتقرير النقض على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز ان يكون واردا
بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله وحينئذ فيستحيل
الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
فقد كلف بشيء وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقض في حاصل تاج الدين
الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مستثنى من هذا الاشتراط
لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في اول
الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكر التفتازاني في شرح الشرح فعلى هذا
اي على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال من فهم الخطاب
لا التصديق به لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب عنه ابن التلمساني ثم القرافي بان الامر
بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية. ووافقنا في الاشتراط بعض
المجوزين لتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو منعدم
ههنا نص عليه ابن الحاجب في المختصر والقاضي عضد في شرحه وفي البديع وافقنا
اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في المحصول والبيضاوي في المنهاج ان
القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا تكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج تعقبهما بانه ليس كذلك بل لو ذا قلنا بجواز ذلك فلا شعري هنا
قولان نقله ابن التلمساني وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
الوقوع اي وقوع الفعل منه اي من المكلف امتثالا اي لاجل
وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتلاء
اي لاجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيته كما يراه قائل التكليف
بالمحال وهو اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور له به
اي بالطلب محال لانه اي طلب الوقوع امتثالا او ابتلاء فرع العلم
اي علم ذلك المطلوب لان طلب شيء من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و
طلب المحال محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث فتكليف
ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاوستاذ في الشرح وهذا لا ينتهض
من قائلي التكليف بالمحال لانه لا يسلم على رأيهم ان طلب المحال محال فلا يمكن
ان يستدلوا بهذا فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم و
هذا منتف ممن لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل وفي
في قوله فتأمل لعله اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام
الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر قيل في حاشية شرح المختصر
لميرزاجان اللازم من الدليل المذكور ان التكليف اي تكليف من لا فهم
بشرط عدم الفهم اي عدم فهمه محال لا في زمان عدمه اي عدم
الفهم اذ الفهم في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا فهم
في زمان عدم فهمه تكليفا بالمحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر

وكذا بالفعل المامور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة

تصوره الامتثال او الابتلاء فوجوده اى وجود التكليف بدونه

اى بدون العلم محال لانه وجود المشروط بدون الشرط وهو محال و

المحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت

عدم الفهم وان كان الفهم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف

على استحالة الفهم بل على فقدانه واستدل في مختصر ابن الحاجب و

تحرير ابن الهمام وغيرهما بدليل مزيف على ان الفهم شرط التكليف بانه لو صح

تكليف من لا يفهم لصح تكليف البهائم من الجبل والبغال والحمير وغيرها

اذ لا مانع عن التكليف يقدر ويتخيل اى يتصور في البهائم الا عدم

الفهم وهو اى عدم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف قيل

في شرح الشرح ان هذا اى عدم كون مانع يقدر في البهيمة غير عدم الفهم معلوم

بالضرورة فلا يرد المنع بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط آخر وقيل في حاشية

ميرزاجان لتزييف هذا الاستدلال يمكن ان يقال هذا ممنوع بل العلة المانع

عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به

ولا نزاع في اشتراطه اى في اشتراط اصل الفهم واستعداده لا يوجد

اصل الفهم واستعداده في البهائم بخلاف ذوى العقول فقياس البهائم على

ذوى العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لا نزاع في اشتراطه

بل فيه اى في اشتراطه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

٢٦٣

في التحرير بان اللازم ... الامتثال وذلك لا يوجب ... التكليف او غاية تكليف المستحيل وما في شرح ... ان في تمام الدليل على جواز التكليف بالمحال ... ١٢ منه رح

للفهم مع عدم الفهم لا ... فتامل ١٢ منه رحمه الله تعالى

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالمحال لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له
ليس بابعد من التكليف بالمحال فهم لا يمنعون عن تجويز تكليف من لا استعداد له
قال الاستاذ الاوستاذ في الشرح هذا غير واف فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت
النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجوزين والا فلا وجه له بل
الحق في تزييف هذا الاستدلال على دابهم اي على راي المجوزين للتكليف
بالمحال منع بطلان التالي يعني قوله لصح تكليف البهائم بانا لا نسلم
عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشيء ليس ابعد من تكليف
الانسان بالجمع بين النقيضين واذ جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا
ذلك قال الاستاذ الاوستاذ في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع
فلا مساغ للمنع فان بطلان التالي ضروري مجمع عليه على ما نقلوا انه لا نزاع
فيه قال التقي السبكي في شرح المنهاج الحق الذي به نقضيه مذهبا ان من
لا يفهم الخطاب لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه على ان عدم
استعداده اي استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر
كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مؤلفة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا
جسم مؤلف منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المجردات محل تامل لانه لا قصور من
جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على احد
يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة وايضا مع
ان كل شيء يخلقه الله تعالى اختيارا لا ايجابا محل تامل فان
الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شيء قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة

فاهمة ففي البهيمة استعداد الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفي
هو الاستعداد العادي لا الاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع
عن التكليف في البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبين
الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا
لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه
فلو طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفسا في حالة السكر وجب عليه
القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه
الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في التحرير وايلاءه
فلو قال لامرأته والله لا اقربك اربعة اشهر في حالة السكر كان موليا مع ان السكران
فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
واتلافه وايلاءه ليس من قبيل التكليف بل هو اي هذا الاعتبار من قبيل
ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجد السبب وجد
المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم اي كربط وجوب الصوم
بشهود الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او
غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضعاً لزوم الصوم
بشهود الشهر من غير ان يكون مكلفاً به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب بان
هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اي اسلام السكران وقد كان الاسلام



الطلاق بل لزم ذلك شرعاً وضعاً لزوم الصوم بشهود الشهر منه رحمه الله تعالى

واجبا عليه واسلامه ادار للواجب والادار فرع التكليف ويشكل ايضا بان
الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الروياني
في البحر في كتاب الصلوٰة والحق في الجواب ان السكران من صحر هو كالسجر
اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر
الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب
وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او
من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك
حتى اشتد فالقسم الاول من السكر كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق
والعتاق والقسم الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التنقيح و
التفتازاني في التلويح مكلف نجره عن شرب المسكر كما نص عليه التفتازاني
في التلويح وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف
تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا فيصح عباراته اي عبارات السكران
ما يتكلم به من الطلاق لزوجته والعتاق لعبد او امته وغيرهما من البيع والاقرار
وتزويج الصغائر والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء
شرب مكرها او طائعا فلزمه الاحكام المرتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة
في الطلاق وحرية العبد والامة في العتاق الا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يتحقق الا
بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة تعتبر فيها القصد وهي
حالة الصحو فكانه اي الردة من السكران لزمه للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

ليس بكفر بل التزامه فلزوم الردة ليس برده بل التزامه ترجيحا لجانب الاسلام

وقال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضاً بانه تكليف لمن ليس له السكر بانه حرّم عليك السكر فان شربت فعتبر طلاقك وقتلك واتلافك فان اردت ان تامن من هذه فاياك والاسكار فتامل انتهى

والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذهبهم ثانيا مطابقا لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشريعة في التنقيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن هذا الاستدلال ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه اي في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مباشرين بالصلوة حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اي الفهم في الجملة حده اي حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والهذيان لا بالهذيان الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبار ابي حنيفة عدم التمييز اي زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء في الحد اي في حد السكر الموجب للحد اي العقوبة المرتبة على الشرب احتياطا اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم

سطر ١ بل فيه دليل اه اى لا دليل على التكليف حال عدم الفهم للخطاب بل فيه دليل ١٢ منه رح

فيندرء به الحد لان مبناه اى مبنى الحد على الدرء اى الدفع حتى الامكان
اما فى وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر ايضاً عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد
بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ولما كان يرد وانه اذا كان فى
الآية دليل على ان السكر لا ينافى الفهم فان معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
فى آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكارى الذين خوطبوا بترك الصلوة
حالة السكر غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله و معنى حتى تعلموا ما تقولون
حتى تتيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكارى
الذين خوطبوا بترك الصلوة حالة السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم
مترادفان فينافى السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقين فلا ينافى السكر مطلق
العلم الذى هو مرادف للفهم بل ينافى العلم اليقينى هذا الذى ذكرنا تاويل
فان العلم فى اللغة اليقين الواقعى ولا مضائقة فيه لا تفسير فانه بالراى حرام و
والفحول كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال التزموا
التاويل فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بانه اى بان قوله
تعالى لا تقربوا الآية نهى عن السكر لا عن الصلوة حالة السكر لان النهى
اذا ورد على امر هو واجب شرعاً وقد قيد بامر غير واجب انصرف النهى الى
غير واجب فالنهى فى قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا
للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهى الصاحى عن السكر و
اذا ورد على ما هو واجب لا بالوجوب الشرعى وقد قيد انصرف النهى الى القيد
كما فى قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون كذا ذكر الابهرى فى حاشية شرح المختصر

فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا سكارى كقولهم لا تمت وانت ظالم اى
لا تظلم فتموت ظالما هذا اى خذوا **مسئلة المعدوم**
اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد فى الاستقبال مكلف وهذه العبارة اعم
من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر يتعلق
بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى فى المنهاج
المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة
خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الآمدى
فى الاحكام والبيضاوى فى المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن
امير الحاج فى التقرير والمراد من تكليف المعدوم التعلق العقلى وهو ان
المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من
غير تجدد وطلب آخر فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا التعلق التنجيزى
اى ليس المراد من تكليف المعدوم تنجيز التكليف فى حال العدم بان يطلب منه
الفعل فى حال العدم بان يكون الفهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكر ابن الحاجب
فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول وليس معنى كون المعدوم
مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز
ان يكون الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير
مامورا بذلك الامر بهذا اللفظ وذكر الآمدى نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب
القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه
لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والدليل

مسلم رحمه الله تعالى

لنا اي للاشاعرة على مذهبهم ان المعدوم يتعلق به التكليف والا اي وان لم
يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا ثابتا في الازل لتوقفه
اي لتوقف التكليف على التعلق ولو عقليا فالتعلق لا ينفك عن التكليف
سواء كان التعلق من حقيقة التكليف وجزءا له كما يشعر به كلام ابن الحاجب
في المختصر او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف
في الازل لان المتعلق معدوم فكان التعلق حادثا واذا كان التعلق
حادثا كان التكليف حادثا لا ازليا وهو اي التكليف ازلي لان كلامه
تعالى ازلي لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى يعني لو لم يكن
الكلام ازليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قائما بذاته تعالى
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع ومن كلامه امر ونهي وخبر وغيرها
والامر والنهي تكليف فيكون التكليف ازليا وقد اختلفت العلماء في الكلام
فقالت المعتزلة ان كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى
كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزه الجمهور منهم
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق به قومه في اللوح المحفوظ
او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري خلقه الباري
من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس

غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف ويكتب بنقوشها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها و لا يبطل ببطلانها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثه وهو كون كل صفة قديمة وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف الاصوات وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعدد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق بطلب الترك كان نهيا فكونه آمرا وناهيا اوصاف لا انواع كما ان الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملا على اوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض وفيه ما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المعتزلة والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا استدلالا على مذهبهم بان المعدوم لو كان مكلفا يلزم امر ونهي من غير متعلق موجود للامر والنهي و ذلك اللازم اي الامر والنهي من غير متعلق موجود سفه فان الطلب من المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وعبث لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير متصور من المعدوم فالآمر والناهي كمن جلس في داره

قوله وفيه ما فيه اشارة الى ما قاله القونوي من ان كلامه تعالى حادث ليس بقائم بذاته تعالى والكرامية ذهبوا اليه الكرامية من ان كلامه تعالى مع حدوثه قائم به تعالى بتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى والتفصيل مذكور في الكلام

منه رحمه الله تعالى

وامر ونهي من غير حضور مامور ومنهي ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس
ما هو سفه وعبث لانه منزه عنهما بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك
سامعا مامورا يعمل به وينقله الى المامورين المتاخرين قلنا في جواب
هذا الاستدلال كما هو المشهور من الجمهور ونص عليه التفتازاني في شرح المقاصد
والفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر بانا لا نسلم لزوم السفه والعبث
وانما يلزم ذلك اي السفه والعبث لو كان الطلب للفعل من المعدوم
في الازل تنجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا
واما لو كان الطلب ممن سيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود
فلا يلزم السفه والعبث كامر الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اے
في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة
وبهذا لك الجواب اندفع ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزاجان ان
تحقق التعلق به وبدون تحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة
وان الاضافة لا تتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر
والنهي وذلك اي اندفاع ما قيل لان الامتناع اي امتناع تحقق
التعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التنجيزي وهو يكون
بالطلب تنجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس بمراد واما التعلق
العقلي الذي هو المراد ويتحقق في الازل لا امتناع لتحققه بدون تحقق المتعلق
في الخارج فيكفي له اي التعلق العقلي العلم بالمتعلق فتدبر لعله اشارة
الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تنجيز التكليف

قوله ولا يخفى عليك ان اللازم من هذا الكلام ان يكون الكلام النفسي الذي هو صفة له تعالى هو الذي يكون التعلق فيه بالمكلفين عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تنجيزا وعلى هذا لا يكون هذا الكلام

والكلام اللفظي فيه تنجيز التكليف فكيف يصح تصريحهم بان النفسي مدلول اللفظي

قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في رد استدلال الذاهبين الى ان

المعدوم ليس بمكلف السفه والعبث من صفات الافعال والكلام (النفسي)

عندهم اي عند الاشاعرة من قبيل الصفات اي الذاتية لا من صفات

الافعال فلا يتصف الكلام النفسي بهما اي بالسفه والعبث اقول في (جواب)

هذا الرد انا لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تتصف بالسفه والعبث بل بعض الصفات

ايضا تتصف بهما كيف والامر طلب اي طلب الفعل من المامور والطلب

يتصف بهما اي بالسفه والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قولهم (الكلام)

النفسي لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازي قال ان كلامه تعالى في الازل خبر و

مرجع الوارد فيه لان الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب

والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر التفتازاني في شرح المقاصد قال

بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان

فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفا بكذا وكون الامر معناه الاخبار نقله

الامام في المحصول والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فجزم به صاحب التحصيل

فتبعه البيضاوي في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين

في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسئلة

السابعة عشر وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشر قال في المحصول

هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه التصديق والامر

لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفه او غيره

۲۷۳

وهو محال لانه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة
ونص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والامام في المحصول وقيل انه
متقدم على الاشعري فعده من الاشاعرة على سبيل التسامح للموافقة لهم لكني
لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه
على الاشعري ذهب اي عبد الله مستخلصا طالبا للخلاص عن اللزوم
اي لزوم السفه والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الازل امرا او
نهيا او غيرهما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي
والتحزن وانما يتصف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث
التعلقات والمتعلقات بل القديم هو الامر المشترك بين هذه الاقسام
وهذه الاقسام من الامر والنهي والاخبار وغيرها حادثة لتوقفها على
التعلقات الحادثة وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام
لكون الحدوث باعتبار قيده الحادث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر
ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه اي على مذهب عبد الله بن سعيد
من قدم الامر المشترك وحدوث الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام
والكلام جنس لهذه الانواع ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما
فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يكون قدم
المشترك مع حدوث الاقسام واجاب عبد الله بن سعيد عما اورد على مذهبه
وقد ذكر هذا الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر
واختاره التفتازاني في شرح المقاصد والقوشجي في شرح التجريد بمنع انها

اى ان هذه الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام
انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق
الحادث فالكلام ليس بجنس لهذه الاقسام بل هو معروض لها بحسب التعلق
ويجوز خلوه اى خلو الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته
اقول فى رد هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر
بانا سلمنا ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام
والكلام مقسم لها ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان
التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود
قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض
ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون
هذه العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو اى
وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسما ما شئ مع عارض من
العوارض فوجود قسم ما وجود عارض ما فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض
قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه
قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان القديم هو المشترك
لا قسم ما وهذا خلف اى خلاف لما فرضه من قصر القديم على المشترك فتدبر
اعلم اشارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض
وتقسيم بعد عروض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم
بعد عروض العوارض ظاهر لا سترة فيه لان الاول تقسيم من حد الامر الثانى

٢٧٥

تقسيم بعد عروض العوارض لا من بدو الامر وههنا تقسيم بعد عروض العوارض
ولما كان عروض العوارض ولما كان عروض العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات
الحادثة لا في الازل لزم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما واما في الازل
قبل ما لا يزال فلا عروض للعوارض فلا تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود الشيء المنقسم بعد
عروض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم بدون قسم ما وايضا
لا يكون المعدوم حينئذ اي حين لكانت الاقسام عوارض الكلام انواعه مكلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا بالعوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد اجاب المصنف
عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزمه فيندفع عنه يعني لعل ابن سعيد يلتزم عدم كون
المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد لان اعتراض السفه
والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا الكلام مستخلصا
عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا انما يرد على ازلية الكلام
لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من شرح المواقف
وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيرها من الكتب الكلامية وقد قرر بعض الشراح
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهب عبد الله بن سعيد ان لا يكون المعدوم
حينئذ اي حين وجد الكلام ولم يصر امرا ونهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهبون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبهم

ثانيا بان تكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه وقدم الكلام باقسامه محال لانه

يلزم قدم عدم التناهي يعني يلزم منه كون الامور الغير المتناهية قديمة اذ اقسام

الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو ضرورة ان

الاضافة تتغاير بتغاير المضاف اليه ومتعلقه معدوم غير متناه فاقسام الكلام

غير متناهية باعتبار عدم تناهي متعلقه فقدم الكلام باقسامه قدم اقسامه الغير

المتناهية وقدم لبعض الامور المتناهية وان كان مذهبا لبعض العلماء لكن قدم

الامور الغير المتناهية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام

لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد

بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اي فان كلامه تعالى

صفة واحدة ازلية لا تعدد فيه بالذات كالعلم والقدرة فان كل واحد من العلم

والقدرة صفة واحدة لا تتعدد الا تعلقاتها فكذا الكلام صفة واحدة لا تتعدد الا

تعلقاتها وانقسامه اي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيرهما

والافراد كالامر المتعلق بزيد والامر المتعلق بعمرو بحسب التعلقات لا باختلاف

الذاتيات والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها ايضا اعتباري وقدم الامور

الغير المتناهية الاعتبارية ليس بباطل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهية

الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناهي في الامور الاعتبارية ليس بباطل هذا

اي خذ ذا **مسئلة** الفعل الممكن وقوعه عن المكلف الذي تمت

شرائط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن اذا لم تتم شرائط وجوبه بل انتفت

لم يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الآمر

انتفاء شرط وقوعه اي وقوع ذلك الفعل من المكلف بلا انتفاء شرط
وجوبه فان الآمر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنده وقته
اي عند دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء وعلم الانتفاء معتبر في وقت
الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقته لا دخل له في توجه التكليف وعدمه كامر الله تعالى
رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اي بذلك الفعل ام لا
قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اي امام الحرمين نص عليه
التاج السبكي في جمع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف من امام الحرمين
و في صورة الجهل من الآمر عن انتفاء شرط وقوعه كامر السيد عبده بخياطة
ثوب غدا جاهلا عن بقاء حياته الى غد يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه
ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جمع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غيرها
قال الفاضل ميرزاجان في حاشية شرح المختصر ثم اعلم ان ما ذكر من انه ان جهل
الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة متناولة
لامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يضر صحة التكليف
بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير متصور انتهى
كا يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسئلة
امتناع التكليف بالمحال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما
علم الله انه لا يقع من المكلف ومعلوم ان كل ما لا يقع من المكلف فبانتفاء
شرط من شروطه من ارادة قديمة كارادة الله تعالى او ارادة حادثة
كارادة العبد واشار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان الافعال

اما مستنده الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد الحادثة كذا قال الفاضل
ميرزاجان في حاشية شرح المختصر وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهي ارادة الله
الله تعالى لان ما لم يشاء لم يكن وبالارادة الحادثة وهي ارادة العبد والا لم يكن
اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع
الطاعات من العاصي مراد الله تعالى مع انتفائه ووقوع المعاصي منه ليس
مرادا له تعالى مع تحققه انتهى وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لا خلاف
في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله
او ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر
من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حادثة على اختلاف القولين فبعيد انتهى
والله تعالى عالم بكل شيء فعالم بانتفاء الارادة التي هي شرط وقوعه وعلى صحة
التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله
انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين
ههنا مناقضة لما نقلوا هناك من الاتفاق كانا نقول ذلك الاجماع
بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض
المحققين يعني القاضي عضد عند نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر
والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه
اي التكليف المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي
لا على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرطه وقوعه عنده وقته في الوقوع اى في وقوع التكليف به

بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية

وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفي مسئلة الاجماع

الامكان الذاتي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساعده كلام القوم فان الاسنوى

صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاقا

والتفتازاني قال في شرح الشرح بالترقي على قول القاضي عضد والاجماع منعقد

على صحته بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي و

لان كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضميرانه في قوله وان ظن

قوم انه ممتنع لغيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشاء غلط

المصنف ارجاع ضميرانه الى التكليف والحق في دفع المناقضة التوفيق بين

نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قال التقي السبكي في شرح المنهاج

من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين اطلاق

التكليف كالجودة والتمييز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر الذهن

كتعلق علم الله بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط في وجود ايمانه

لكن السامع يقضي بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه

الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على مذهبنا الجمهور

من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذي ثبت

شرائط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرطه وقوعه عنده وقته لم يعلم احد من المكلفين

انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعني لم يعلم احد قبل

٢٨٠

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقوله قبل وقت الفعل متعلق
بقوله لم يعلم لجواز ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوع ذلك
الفعل كالحيوة والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيمكن ان يعلم الآمر
بانتفاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف
على تقدير عدم الصحة محتملا ولا علم لشئ مع احتمال عدمه مع انا نعلم قبل
وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله
اي قبل وقت الفعل وهو مختار امام الحرمين كما ذكره التقي السبكي
في شرح المنهاج وذلك اي الانكار المذكور باطل للاجماع الذي حكاه القاضي
ابو بكر الباقلاني ورواه ابن الحاجب في المختصر عن القاضي على تحقق الوجوب
اي وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اي قبل كون المكلف قادرا على
الفعل بدليل وجوب الشروع في الواجب الموسع والعمري بنية
اداء الواجب اجماعا وهو اي وجوب الشروع المذكور فرع تحقق الوجوب
واذا تحقق الوجوب يعلم المكلف اذ لا فائدة في التحقق بدون العلم وما قال
الدا[illegible] وظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول انتهى
لا افهم مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل
الاجماع بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب
يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع
على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن والذاهبون الى عدم صحة التكليف مع علم الآمر
عدم شرطه قالوا في الاستدلال على مذهبهم اولا بانه لو صح التكليف بالفعل

بما علم الآمر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطا فی التكليف لان ما عدم
شرطه ای ما صح عليه الحكم بذلك وهو فی معنى ما علم عدم شرطه كذا فی شرح الشرح
غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال و اللازم منتف اذ الامكان
شرط التكليف قلنا فی الجواب عن هذا الاستدلال المشروط الامكان العادی
ای الامكان الذی الذی هو شرط التكليف ان يكون بحيث يتأتى فعله عادة عند حضور
وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذی هو شرط وقوعه وهو استجماع
شرائطه بالفعل وهذا التصريح من المصنف علی وفق تصريح ابن الحاجب و القاضی
عضد بان الذی اختلف فی كونه شرطا للتكليف بالفعل هو الامكان العادی وليس
الامر علی ما زعمه العلامة قطب الدين الشيرازی فی شرح المختصر من انه الامكان
الذاتی كذا افاده الفاضل ميرزاجان فی حاشية شرح المختصر فان عنوا بالامكان
فی قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعی لا نسلم انتفاء اللازم اذ الامكان
الوقوعی ليس بشرط للتكليف وان عنوا به الامكان العادی لا نسلم الملازمة لان
عدم الشرط بالفعل لا ينافی الامكان العادی اذ غاية عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو ای الامكان العادی لا ينافی الا متناع
لغيره وقلنا ايضا فی الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
بجهل الآمر بعدم الشرط حال عدم الشرط فی الواقع ای بان يكون شرط
وقوع الفعل معدوما فی الواقع ولا يعلمه الآمر فان عدم امكان الفعل الذی
عدم شرطه بالنسبة الی المأمور مشترك بين ان يكون الآمر عالما بعدم شرطه
كما فی امر الله تعالی او جاهلا كما فی الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تأثير العلم

الامر او جهله فى ذلك اذ لا دخل للعلم فى الامكان والامتناع فانه اى العلم

تابع للمعلوم ان كان المعلوم ممكنا يتعلق العلم بامكانه وان كان ممتنعا يتعلق

العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط فى الواقع اذ عند

عدم الشرط يمتنع وجود المشروط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح

التكليف بالفعل الذى جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فانتقض

الدليل والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا فى الاستدلال

على مذهبهم ثانيا بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه

صح التكليف به مع علم المامور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم صحة

التكليف بالفعل الذى علم المامور انتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل

فى الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين

ما اذا علم المامور بانتفاء الشرط فلا يصلح مانعا اذ لو كان مانعا فى صورة علم المامور

لكان مانعا فى صورة علم الامر وفى صورة علم الامر ليس بمانع عندكم فلا يكون

مانعا فى صورة علم المامور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم المامور

بانتفاء شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المامور بانتفاء

شرط الفعل بالاتفاق قلنا فى جواب هذا الاستدلال بانا لا نسلم ان المانع من

التكليف فى صورة علم المامور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول

بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المامور بانتفاء الشرط

وهو الابتلاء بخلاف ما اذا جهل المامور وعلم الامر فانه يمكنه الفعل بوجود الشرط

بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالعزم على الفعل

والترك وبالبشر والكراهة له فيحصل الابتلاء وبالجملة عدم التكليف في صورة علم
المامور بانتفاء الشرط لانتفاء الفائدة اي فائدة التكليف **مسئلة**
اسلام الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا
في التكليف وكون اصل العقل كافيا في الصحة بدليل اسلام علي رضي الله
عنه اخرج البخاري في تاريخه عن عروة قال اسلم علي وهو ابن ثمان سنين
والحاكم من طريق ابن اسحاق انه اسلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس رض
دفع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى علي يوم بدر وهو ابن عشرين سنة
وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه اسلم وله اقل من
عشر سنين بل نص على انه اسلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحافظ
فعلى هذا يكون عمره حين اسلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن
البعث الى بدر خمس عشرة فلعل فيه تجوزا بالغاء الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافق
قول عروة قالوا وصحح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك وقد اخرج
الحاكم عن عفيف بن عمرو ان العباس قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على
دينه الا امرأته خديجة وهذا الغلام علي بن ابي طالب قال عفيف فرايتهم يصلون
فوددت اني اسلمت حينئذ فاكون ربع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني ابن الهمام
وقد يقال تصحيحه عليه الصلوة والسلام ان اريد في احكام الآخرة فمسلم وكلامها
في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا ترث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل
انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي
معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صحت

ابن سبع او ثمان او عشر سنين على اختلاف الروايات قالوا وصح النبي صلعم اسلامه لان كان يصلي معه وقد ... الآخرة فقط كما ذهب اليه الشافعي ... في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا يرث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل

٢٨٤

اسلامه الكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم ينقل ذلك وقد اورد هذا
السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت وللقائل ان يقول
تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له ولاكد في سائر الاحكام المختصة بالاسلام
دنيا واخرى ومن ثمه حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجري عليه
سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر
في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم الخصم على وجه لا ينبغي
معرفته بينهما والله اعلم كذا في التقرير بشرح التحرير قال فخر الاسلام البزدوي
والقاضي ابو زيد وشمس الائمة الحلواني وموافقوهم بثبوت اصل وجوب الايمان
عليه اي على الصبي لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية الباري
تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحته بكون المامور من اهل الفهم بل
ما سبابه اذا لم يحل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لالزام
اداء الواجب في الذمه بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
لا وجوب الاداء اي لا ثبوت وجوب اداء الايمان عليه لان وجوب الاداء
بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة بكمال العقل
واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب
على الصبي بمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشاء قول استاذ
الاستاذ الذي ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في نفس

الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا اسلم

الصبي عاقلاً وقع اسلامه فرضاً لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء

بل على شرعه وعينه كصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان

وقع الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متنوع الى فرض ونفل بل لا يحتمل النفل

اصلاً فلا يجب على الصبي العاقل تجديده كالتجديد اسلامه حال كونه بالغاً

كما لا يجب على المسافر الصائم في السفر تجديد صومه في الحضر وهذا كتعجيل الزكوة

بعد السبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتعجيل الزكوة من المكلف بعد سبب

وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تعجيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه

قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب بالفعل قبل

الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد وجد وهو اسلام علي رضي الله عنه كما عرفت في الصبي

يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يحتمل السقوط بعد البلوغ

بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط

بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو

اباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما كذا ذكر التفتازاني في التلويح ونفاه

اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الائمة السرخسي كما نص عليه

ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي

ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم

اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه والكان

٢٨٦

سبب الوجوب ومحله قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط و
الا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذى هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى
الاداء كما قدمناه من صوم المسافر وكاداء صلوة الجمعة فى حق من لا تجب عليه
فانه يصير به مؤديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا فى حقه قبل الاداء وذكر
ابن امير الحاج فى التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسى نظر لانا
لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل
ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى
ان النائم والمغمى عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب
للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب
ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف
يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه اى
حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مسقطا
للواجب ورافعا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة فى الصبى العاقل فيثبت
اصل الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام فى التحرير والاول
يعنى قول فخر الاسلام اوجه **مسئلة** العقل شرط التكليف اذ به
اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول لاشتراط
الفهم يستلزم اشتراط العقل الذى به الاهلية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة احتيج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان الحنفية

كفخر الاسلام وصدر الشريعة وابن الهمام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى عز وجل
ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات فقولهم
نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء
اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها ظهورها بحيث يهتدي القلب
اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقولهم من حيث ينتهي اليه
متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك
الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة
والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق
الله تعالى والهامه لا بتأثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس و
فيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح وذلك
اي العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة
من الآثار ولا يناط التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله تعالى فتضمنت
ان يناط بقدر معتد به فانيط التكليف بالبلوغ اي بلوغ الآدمي حال
كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرشد كمال العقل فلها عند او
ويعرف كونه عاقلا بالصادر عنه من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد
كان معتدل العقل وان كانت متفاوتة كان قاصر العقل في التكليف دائر عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدما قال البيهقى فى السنن الصغرى نحوها
فى المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها
اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتميز انتهى وكان
عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى
قول البيهقى نظر لانه قد ثبت فى الصحاح ان جابرا وابن عمر رضى الله عنهما
عرضا على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلهما وعرضا
عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلهما ولم يردهما وهذا
دليل صريح على ان ابيهما ولم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت اناطة الاحكام
قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقى تائيد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا
فى بعض الشروح وقال سركت الاله ابادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت
اناطتها بالبلوغ فلا يجب اداء شئ على الصبى ولو عاقلا هذا هو مختار
فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لان الايجاب
على الصبى مخالف لظاهر النص كما سيأتى ولظاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف
خلافا لابى منصور الماتريدى وكثير من مشائخ العراق من الحنفية والمعتزلة
فى وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه
اى عقاب الصبى العاقل بتركه اى ترك الايمان لمساواة الصبى العاقل
البالغ فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
عمل القلب غير ان عند هوالاء المشائخ كمال العقل معرف للوجوب كالخطاب
والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

ان العبد يوجد لافعاله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال
فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان
وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت في عمل الاركان
لا في عمل القلب انتهى وايضاً فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفريق
الاول يعني المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجباً
وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف كالخطاب انتهى وذكر
الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة
رحمه الله وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال
لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم به الحجة وخلافاً
للقاضي ابي زيد الدبوسي حيث قال القاضي ابو زيد في التقويم بوجوب
جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه اي على الصبي العاقل
الا ان الاداء سقط بعذر الصبي لقصور البدن والدليل لنا اولاً قوله
صلى الله عليه وآله وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى
يستيقظ عن نومه وعن الصبي حتى يحتلم اي يبلغ وعن المجنون
حتى يعقل رواه ابو داؤد والنسائي والحاكم وصححا فمعناه كما قال
النووي امتناع التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون الرفع
بالنسبة الى المميز لعدم الوضع والله تعالى اعلم واجيب عنه بحمل الحديث

على الشرائع دون الايمان كما قال العراقيون وللقاضي ابي زيد ان تعجل
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء لعذر النوم فلو دل
رفع القلم على نفي اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف
الاجماع ولما كان يرد ان الصبي العاقل اذا لم يجب عليه الايمان ينبغي ان
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة لعدم اسلامه وجنته مع انه يعرض
الاسلام ويضرب على الصلوة اجاب عنه بقوله وعرض الاسلام
عليه اي على الصبي بعد اسلام زوجته لصحته اي لصحة الاسلام
من الصبي لا لوجوبه اي لا لوجوب الاسلام على الصبي وضربه اي
ضرب الصبي لعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم
مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه
عليها قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم تاديبا
ليتخلق باخلاق المسلمين وللاعتياد اي لتعتاد الصلوة في المستقبل
فهو نفع من المنافع كالبهيمة اي كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه
وآله وسلم تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدي
في الكامل الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير كذا في التقرير شرح التحرير لا
تكليفا اي لا للتكليف وكونه مكلفا بالصلوة والدليل لنا ثانيا عدم
انفساخ نكاح المراهقة اي التي قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في
في اللغة واما عند الفقهاء فهي التي بلغت ادنى مدة البلوغ وهي سبع سنين
ولم تبلغ اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت زوج مسلم لعدم وصفه اي

الایمان اعنی لعدم بیان المراہقۃ صفۃ الایمان اذا عقلت و استوصفت بالایمان
فلم تقدر علی وصفہ ذکرہ فی الجامع الکبیر فلو کان الصبی العاقل مکلفاً بالایمان
لبانت من زوجہا بخلاف البالغۃ فانہا اذا ستوصفت بالایمان فلم تقدر
علی وصفہ ینفسخ نکاحہا اقول وفیہ ای فی ہذا الدلیل انہ ای عدم انفساخ
نکاح المراہقۃ بعدم وصفہ لا یبطل مذہب القاضی ابی زید لانہ لا یدل
علی نفی اصل الوجوب ای وجوب الایمان عن المراہقۃ العاقلۃ فیحتمل
ان یثبت اصل وجوب الایمان علیہا ویسقط اداء الایمان عنہا بعذر الصبی
فعدم انفساخ نکاح المراہقۃ مع عدم وصفہا الایمان لعدم وجوب اداء
الایمان علیہا لا لعدم اصل الوجوب علیہا والحجۃ لنا علی القاضی ابی زید
خاصۃ انہ لو کان جمیع حقوق اللہ واجبا علیہ ای علی الصبی العاقل
ثم سقط الوجوب بعد ثبوتہ لعذر الصبی دفعاً للحرج اذ لا یتوجہ
علیہ الخطاب بالاداء فی حال الصبی والقضاء یستلزم للحرج البین لکان
الصبی الاتی بجمیع حقوق اللہ کالصلوۃ والصوم وغیرہما من العبادات
مودیا للواجب کالمسافر اذا صام رمضان فی السفر واللازم
وہو کون الصبی الاتی بہ مودیا للواجب باطل اتفاقاً اذ الکل متفقون
علی ان العبادات التی یاتی بہا الصبی العاقل نافلۃ وحیث لم یقع المودی
عن الواجب بالاتفاق دل علی انتفاء الوجوب اصلاً ولما کان ہہنا مظنۃ
سوال وہو انہ لا ملازمۃ بین اطراف الشرطیۃ اعنی بین قولہ لو کان واجبا
علیہ ثم سقط الوجوب دفعاً للحرج وبین قولہ لکان الاتی مودیا للواجب

قولہ اصل الوجوب آہ ای وجوب الاداء بل یحتمل ان یکون الاداء ساقطا بعذر الصبی ۱۲ منہ رح



قولہ بجمیع حقوق اللہ ای الاتیان بجمیع حقوق اللہ کالصلوۃ والصوم من العبادات ۱۲ منہ رح

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل سقوط الركعتين في الرباعية عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخريين في الرباعية لا يكون موديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي رخصة اسقاط كسقوط وجوب الركعتين في الرباعية عن المسافر لعدم الاثم للصبي في اتيان حقوق الله تعالى بالاتفاق وفي رخصة الاسقاط يكون الاثم في الاتيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعا ياثم قد يجيء به فانه دقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم ان ياثم في كل ما هو رخصة اسقاط كالمسافر اذا ادى اربعا فانه لا ياثم باداء الركعتين الاخريين بل يكون مسيئا بالجمع بين النفل والفرض في تحريمة واحدة وكذا صاحب الخف اذا دخل الماء داخل الخف وغسل الرجلين لا يكون آثما نعم عدم اداء الواجب لازم كلي لرخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه

**مسئلة الاهلية** اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته للحكم وهي ضربان اهلية الوجوب واهلية الاداء فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء عبارة عن صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا ثم اهلية الاداء نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون عند كونه عاقلا بالغا فيلزم الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احدهما اي احد من العقل والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعتوه البالغ وهو البالغ الذي

لا يميز بين النفع والضرر ويخلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه
يشبه كلام المجانين فعقله قاصر والثاني بدنه كاملا بالبلوغ والثابت معها
اي مع الاهلية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح اداءه لا وجوب
الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون مع الاهلية القاصرة ستة لانه
اما حق الله وهو اي حق الله ثلثة حسن محض اي لا يحتمل حسنه القبح
بان يسقط حسنه ويصير قبيحا غير مشروع بوجه وقبيح محض اي لا يحتمل قبحه
الحسن بان يسقط قبحه ويصير حسنا مشروعا بوجه وبين بين اي متردد بين
الحسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع
محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
شائبة من النفع ودائر بينهما اي بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا
بوجه وضارا بوجه آخر والاول اي ما هو حق الله اي حسن محض لا يحتمل حسنه
القبح كالايمان لا يسقط حسنه اي حسن الايمان وفيه اي في الايمان
نفع محض للعبد لانه اي الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوم الدم
ومحفوظا عن التجربة ومعززا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه
يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان
نفع محض فيصح الايمان منه اي من الصبي لكون الايمان نفعا محضا
لا يشوبه ضرر واهلية الصبي للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرض ان الايمان
وجد من الصبي حقيقة فكذا حكما وتخلف الوجود الحكمي عن الوجود الحقيقي انما يكون

للحجر عنه بالشرع والحجر اى المنع للصبي من الايمان وعدم اعتبار ايمانه من
الشارع لم يوجد لحسن الايمان حسنا لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال ولو كان
محجورا عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محضا لا يشوبه ضرر و
لا يليق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم والحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف
يكون فيه نفع محض انه قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك في انهما ضرران
حصلا له بسبب الايمان فانه لو لم يومن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح زوجته
اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للصبي المومن من مورثه الكافر
وفرقة النكاح بين الصبي المومن وزوجته المجوسية لكفر القريب
اى قريب الصبي وهو مورثه وهذا في حرمان الميراث و لكفر الزوجة اى زوجة الصبي
وهذا في فرقة النكاح لا بسبب ايمان الصبي فهما مضافان اليهما لا اليه لان الاسلام شرع
عاصما للحقوق لا قاطعا لها فحاصله منع كون الضرر في الايمان بانا لا نسلم
ان هذين الضررين الذين لحقا للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقاء قريبه
وزوجته كافرين فانهما لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبي من
الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كان واحد من الضررين اعنى
حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي فحكم الشيء الموجب ثبوت
ذلك الشيء صحته وحكم وضع الشيء لذلك الحكم لا حكم يلزم الشيء من حيث
انه من ثمراته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس لحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وبينه وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بالنظر الى
ثمراته ولوازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو اي
ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب الايمان بالتبع اي تبعاً
لوجوده لا قصداً اليه يعني لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانها من
لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصداً اليه وكم من شيء
ثبت تبعاً لا قصداً ولا يعد الضرر التبعي فيكون في الايمان نفع
محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبي من مورثه المسلم فلم يكن لازمه
محصوراً في حرمان الميراث وليبقى ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت
قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام في نفسه نفعاً
محضاً وصار هذا كقبول هبة القريب من الصبي يصح مع ترتب
العتق اي عتق القريب على قبول الهبة يعني اذا كان قريب الصبي في
محرم من الصبي عند الشخص فوهب هذا الشخص ذلك القريب الصبي
فقبل الصبي يصح قبول الصبي تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقاً
على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الهبة وقبولها تبعاً
لوجودها لان الحكم الاصلي للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
عليها فالعتق لزم من خارج وهو مالكية القريب بالتبع والثاني
اي ما هو حق الله تعالى وقبيح لا يحتمل قبحه الحسن كالكفر فانه قبيح من
كل شخص في كل حال والمراد من كونه حقاً لله تعالى ان حرمته حرمة الزنا و
حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضار

قوله فهو بالتبع لان وضع الايمان لسعادة ويتحقق به المخالفة مع ارباب الشقاوة فيترتب عليها احكامها تبعاً لوجوده ۱۲ منه رحمه الله تعالى

محض لا يشوبه منفعة و ذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق
امرأته وهبة ماله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي و بلغ كذلك لا يقتل
ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ و عليه اي على عدم صحة
الكفر من الصبي الشافعي و ابو يوسف آخرا و في المبسوط و هو رواية
عن ابي حنيفة لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا و الآخرة
استحسانا عندنا اي عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله تعالى و في احكام
الآخرة يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابي حنيفة و محمد و بين
ابي يوسف والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السرخسي في اصول
الفقه و ان كان اطلاق لفظ المبسوط و الاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي يوسف
والشافعي في احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع
الشرك حقيقة و العفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا في
كشف البزدوي و ذكر في اصول فخر الاسلام و شروحه و التنقيح متن التوضيح
و شرحه التلويح و التقرير شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل
في احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل
عفي عنه و جعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى
و صفاته و احكامه على ما هي عليه و الجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في
حق رب الارباب فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر و
دخول الجنة مع الكفر ممن يعتبر اداؤه بعقله وصحة دركه مما لم يرد به شرع
ولا حكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لا يحتمل المشروعية

بحال ولشخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعذر غير مسموع
لان عذر صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة يلزم للخصم على وجه
لا يبقى في معرفة شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير و
صاحب الكشف البزدوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة
البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها
لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الحظر في حقه لانها
لا يحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة
للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي
لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ
ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام
مما يوجد من العبد من اختيار منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام
بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امرأته اي امرأة الصبي المسلمة

ويحرم الصبي الميراث من مورثه المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها
لان هذه الاحكام من توابعها لا قصدا للضرر في حقه اذ هو غير جائز فلم يصح
العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه لو اسقط لزوم هذه
الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب
ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوتها بواسطة لزومها كذا في كشف البزدوي
والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى

في مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث

ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجاب عنه

وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عندهما قبل قبله

وحبس لانه اي القتل للمرتد ليس بجزاء الارتداد بل قتل المرتد بالحرابة

لاهل الاسلام ولهذا لا يثبت القتل في حق النساء وكذا في حق اصحاب الاعذار

كالزمنى والعميان في رواية وهو اي الصبي ليس من اهلها

اي اهل الحرابة لضعف البنية فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة

لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يبتني على

الاهلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب

مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء

على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تاديب للرياضة في المستقبل

بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء على الفعل الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق

الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم محل للتملك كالصيود وذراري

اهل الحبار بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامة يكون بطريق

الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة

بالمرض والحيوة بالموت والغناء بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق

العقوبة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو

جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق

معنى المحاربة بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان في صحة اسلامه اي اسلام الصبي
حال الصبي خلافا بين العلماء ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة
عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورثت
هذا الخلاف الشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون
مسقطة له اذ الحدود تندرئ بالشبهات الا انه لو قتله انسان قبل البلوغ
او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من
ضرورتها استحقاق قتله كالمرتدة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان
لا يلزمه شئ كذا في المبسوط والثالث اي ما هو حق الله تعالى متردد
بين الحسن والقبح كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية
كالصوم والحج فانها اي الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة في
وقت كالاوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و
استوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وايام التشريق في حق
الصوم وحكم هذه انها تصح مباشرته اي مباشرة الصبي بها للثواب
اي لمصلحة ثوابها في الآخرة والاعتياد اي اعتياد ادائها بعد البلوغ
بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اي بلا لزوم عليه فلا يلزم
على الصبي بالشروع المضي فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضي فيها
واتمامها حتى لو افسدها عصى ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع
قضاؤها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اي كما شرعت في حق الصبي بلا لزوم

سے وجوب قضاء فان البالغ اذا شرع فی ہذہ العبادات علی ظن
انہا علیہ ثم تبین انہا لیست علیہ یصح منہ الاتمام مع فوات صفۃ اللزوم
حتی اذا افسدہا لا یجب علیہ القضاء فکذا الصبی فی ہذا المعنی و کذلک
لا یلزم علی الصبی جزاء محظور احرامہ ای احرام الصبی اذا ارتکب
محظور احرامہ کما یلزم علی البالغ اذا احرم للحج واتی لما ہو محظور و ممنوع
موجب للجنایۃ جزاء ہذہ الجنایۃ لان فی الزامہ ایجاب ضرر و ذلک یبتنی علی
الاہلیۃ الکاملۃ بخلاف ما کان مالیا من العبادات کالزکوۃ فانہ
لا یصح منہ ای من الصبی ادائہ لان فیہ ای فی ادائہ ضررا
بالصبی فی العاجل باعتبار نقصان مالہ فیبتنی ذلک علی الاہلیۃ الکاملۃ لا علی
علی القاصرۃ والرابع ای ما ہو حق للعبد وہو نفع محض کقبول الہبۃ
والصدقۃ فان النفع فیہ ظاہر اذ لو قبل یدخل المال فی ملکہ ولو لم یقبل لم یدخل
والضرر فیہ منتف تصح مباشرتہ ای مباشرۃ القسم الرابع منہ ای
من الصبی لان التصحیح ممکن بناء علی وجود الاہلیۃ القاصرۃ اذ الاہلیۃ القاصرۃ کافیۃ لاداء ما ہو نفع
محض بلا اذن ولیہ ای ولی الصبی لانہ ای القسم الرابع نفع محض
والولی انما جعل ولیا لان لا یتضرر بالعزامات فتختص الحاجۃ الی الاذن فیما
یحتمل المضرۃ واما ما ہو نافع محض فلا یحتاج فیہ الیہ کما ان قبول بدل الخلع
من العبد المحجور بان خالع امرئتہ علی مال وقبضہ منہا بغیر اذن مولاہ یصح
لان حجرہ عما فیہ ضرر او توہم ضرر لہ وہذا نفع محض فی حقہ فلا یتوقف علی
اذنہ ولا یظہر الحجر فیہ و لذالک ای لصحۃ مباشرۃ ما فیہ نفع محض من الصبی

بغير اذن الولي تجب اجرة الصبي المحجور اي الممنوع عن التصرف غير الماذون من الولي اذا اجر الصبي المحجور نفسه وعمل مع بطلان العقد اي عقد الاجارة يعني لا يجوز للصبي المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملكه الصبي المحجور عليه وانما ذلك الى الولي ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي وفرغ من العمل ففي القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفي الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد تمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد يستوجب الاجر ولو لم نعتبر لم يجب له الاجر والصبي لا يكون محجورا عما تمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان الحجر لدفع الضرر فقيما لا ضرر فيه بوجه لا حجر كذا في كشف البزدوي وفي التحرير والتقرير ذكر في وجه الاستحسان لانه اي بطلان عقده بغير اذن وليه لحقه اي الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولي فاذا عمل تقي الاجر نفعا محضا وهو غير محجور فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بلا اشتراط سلامة اذا كان الصبي المحجور من العمل حتى لو هلك في العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان اما العبد المحجور اذا اجر نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اي لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة اي سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد في العمل فالقيمة اي فتجب على المستاجر قيمة العبد يعني ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم الغصب لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بالضمان

من حيث وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان
والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له
من لزوم الاجر بخلاف الصبى الحر فانه وان هلك فى العمل فله الاجر بقدر ما اقام
من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا
قاتل الصبى بغير اذن وليه لا شئ له فى القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير
اهلا له عند اذن وليه فيكون حاله كحال الحربى المستامن ان قاتل باذن الامام
استحق الرضخ والا فلا وفى الاستحسان استحق الرضخ بالراء المهملة والضاد
والخاء المعجمتين اى ما دون السهم من الغنيمة لانه غير محجور عن النافع المحض واستحقاق
الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالماذون فيه من جهة
الولى مع عدم جواز شهود القتال اى حضور الصبى للقتال بدون الاذن
اى اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام فى اصوله وقرر صاحب الكشف
ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده
امان الصبى المحجور صحيح وذلك لا يصح الا ممن له ولاية القتال واذا كان له ولاية
القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال الدليل عليه ان محمدا رحمه الله
لم يذكر هذه المسئلة الا فى السير الكبير واكثر تفريعاته مبنى على اصله كتفريعات
الزيادات فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبى المحجور
ليس بصحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يحل له شهود القتال
بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربى اذا قاتل والاصح
ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف هذا الاحتمال ابن الهمام
في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن امير الحاج صاحب الكشف في
ان الاستحقاق الرضخ قول الكل على الاصح حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل
لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للحجر
عن الاستحقاق لنفيه والخامس اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق
ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك
النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي بنفسه
الخامس ولو باذن وليه حتى لو طلق الصبي امرأته باذن الولي بالطلاق لا يقع
الطلاق كما لا يملكه اى الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي
كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظر اثبات
الولاية فيما هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية
الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق
الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض
مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان
امرأته اى امرأة الصبي لا يكون محلا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم
وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك
النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اى في ملك الطلاق واثبات
اصل الملك وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل [illegible]
ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن ربما تنشأ من الزوجة مضرات [illegible]

فحينئذٍ لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اي الى ايقاع الطلاق من جهته
لدفع الضرر كان الايقاع صحيحا من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول
انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي
عن الحكم غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق
بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت
الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدته امرأته مجبوبا
فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في الكشف
والتقرير ايضا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصي في نصيب الصغير
من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا
لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا
باعتاق فيكتفى بالاهلية القاصرة دون جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل
ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق
فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضي مال الصبي ضرر محض لانه
قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم
الخامس ولا يملك القسم الخامس للصبي غير الصبي فكيف يملك القاضي الاقراض
على الصبي مع ان القاضي يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضي ماله
اي مال الصبي من المليّ اي الغني لانه اي اقراض القاضي حفظ وصيانة

٥ وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت البينونة وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ كذا في التقرير ١٢ منه رحمه الله تعالى

لمال الصبي مع قدرته على الاقتضاء اي الاستيفاء من المستقرض
بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضي كاف في الحكم و
تحصيل المال منه فلا احتمال للجحود مع علم القاضي بخلاف الاقراض من
غير الملي لانتفاء القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض
من القاضي وصار به مسند و بالبدل لان الدين الذي على المستقرض بواسطة
ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا على خلاف
العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأمون عن التوى باعتبار
الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى
وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرضها للتلف
باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض
قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي له
ونفعا فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة التبرع في حقه فلا يملكه
انتهى قال مولانا نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتي بهذه الرواية
في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان انتشار الخيانة في
القضاء اقتضى ان لا يفتي بالاجزاء بعلم القاضي بخلاف الاب فانه لا يملك
اقراض مال ابنه الصبي من الملي لعدم القدرة على الاستيفاء لانه لا يتمكن
من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي الا في رواية
يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من الملي لان الاب يملك التصرف في المال
والنفس فكان بمنزلة القاضي واما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير

لقاضيخان رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغير قرضًا جاز لانه يملك عليه
والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضًا لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد لا باس به اذا
كان مليئًا قادرًا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس
للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسادس اي ما هو حق العبد
متردد بين النفع والضرر ومحتمل لهما كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا اذا
كان خاسرًا كان ضررًا والاجارة فانها اذا كانت اقل من اجر المثل تكون
نفعًا في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر المثل كانت ضررا في حق المستاجر
وغيرهما من المعاوضات التي يؤخذ فيها العوض كالنكاح والكتابة والشركة
والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن فيها اي في
هذه الاشياء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام راي الولي باجازته
يندفع الاحتمال اي احتمال الضرر لان الولي لا يرى المصلحة الا فيما له فيه
نفع غالبًا فالتحق بما يتمحض نفعًا فيملك الصبي هذا القسم السادس معه
اي مع راي الولي لاندفاع الاحتمال المذكور ثم عند ابي حنيفة لما
انجبر القصور اي قصور راي الصبي بالاذن اي باذن الولي ورايه
كان الصبي الماذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا
القسم بغبن فاحش وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين
مع الاجانب باتفاق الروايات عن ابي حنيفة ومع الولي في رواية
عنه بخلاف رواية اخرى عنه فان فيها لا يملكه لان الولي متهم في الاذن ليجوز
ان يكون اذنه خداعا منه لاخذ ماله ولا كذلك في الاجنبي فينفذ بيع الصبي

٣٠٧

مثلا من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ بيع غيره من البالغين او كما ينفذ بيعه
بعد البلوغ والحاصل لا ينفذ بيع الصبي من الولي بغبن فاحش باتفاق الروايات
وينفذ في رواية وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
هذا القسم السادس بيع الغبن الفاحش مطلقا لا من الولي ولا من غير الولي قال
الباقاني وقول ابي حنيفة اصح لان اقرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان
لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي ان قولهما اي قول
ابي يوسف ومحمد اظهر فليتامل كذا في التقرير شرح التحرير لان الاذن
انما اعتبر شرعا ليامن من الضرر فلما عقد بيع الغبن الفاحش علم ان اذنه
لم يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الله آبادي لان الاذن بالبيع
راجع الى الاذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى

**مسئلة** سفر المعصية من البغي والاباق وقطع طريق ونحوها
لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصر الصلوة الرباعية وافطار الصوم
عندنا اي عند اصحابنا الحنفية خلافا للائمة الثلثة فان سفر المعصية
عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا اي لاصحابنا الحنفية على كون سفر المعصية
غير مانع عن الرخصة الاطلاق اي اطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم
في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي مسند احمد وصحيح ابن حبان
وصحيح ابن خزيمة وغيرها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

٣٠٨

على الخفين ثلثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوماً وليلة فالاية المذكورة
والحديثان المذكوران وغيرها من النصوص دالة على كون السفر المطلق
موجباً للرخصة والائمة الثلثة تمسكوا في الاستدلال على كون سفر المعصية
مانعاً عن الرخصة بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر
معدوماً في حقها كالسكر يجعل معدوماً في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال بانا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية
لكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سبباً للرخصة لان المعصية
ليست اياه اي السفر بل المعصية البغي والاباق وقطع الطريق والسفر
منفصل عن المعصية من كل وجه لتوجد المعصية بدون السفر كالبغي والابق المقيم
ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر المندوب بل المعصية مجاورة للسفر
والسبب هو السفر ومجاورتها له غير مانعة من اعتباره شرعاً فصار سفر المعصية
كالصلوة في الارض المغصوبة فان نفس الصلوة ليست بمعصية بل
هي خير محض وانما جاورها شغل ملك الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب
المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم حيث لا يبيح له شرعاً فانه حدث
عن معصية فلا تناط به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحاً والفرض انتفاء
الاباحة الشرعية كذا في التقرير **مسئلة المواخذة بالخطاء**
قال الامام اللامشي الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء العدول
عنه وقيل الخطاء فعل وقول يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت
عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيراً هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال والخطاء ان يكون عائداً الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في كشف البزدوي وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطاء هو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التفتازاني في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التحرير الخطاء ان يقصد بالفعل غير المحل الذي تقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والرمي الى صيد فاصاب آدميا انتهى فان القصد بادخال الماء الفم ليس الى الحلق وبالرمي ليس الى الادمي كذا في التقرير جائزة عقلا اي لا يابى العقل عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطاء ولا يليق بجنابه تعالى والدليل لنا اي لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطاء قوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فان الباري تعالى سئل عن عدم المواخذة بالخطاء فيه والالم يكن وامرنا ان نسأله عنه ولو كانت المواخذة بالخطاء غير جائزة عقلا لكانت مستحيلة والسوال بما يستحيل نفيا باطل لان

عدم وقوعه ضروری فلا فائدة للسؤال بعدم وقوعه والمعتزلة قالوا فی الاستدلال

علی عدم جواز المواخذة بالخطاء بان المواخذة بالجناية وهی ای الجناية

انما تتحقق بالقصد ولا قصد فی الخطاء لان الخاطی غیر قاصد الی الخطاء

فلا جناية فی الخطاء فکیف یواخذ به قلنا فی الجواب المواخذة فی الخطاء بعدم

التثبت والاحتیاط الواجب الذی نهی عنه الخطاء لا بنفس الخطاء ولا شک

فی ان ترک التثبت والاحتیاط جناية وقصد وان لم یکن بنفس الخطاء جناية

وقصدًا ولما کان الخطاء مبنیًا عن عدم التثبت الذی هو جناية عدّ الخطاء

ایضًا جناية فالذنوب کالسموم فکما ان تناول السموم یؤدی الی الهلاک و

ان کان خطاء وکذلک تعاطی الذنوب یفضی الی العتاب وان لم یکن عزیمته

الا ان فیه ای فی الخطاء شبهة العدم ای عدم الجناية والشبهة دارئة

فی العقوبات فلا یواخذ بحد حتی لو زفت الیه غیر امرأته فوطیها علی ظن انها

امرأته لا یجب الحد ولا قصاص حتی لو رمی الی انسان علی ظن انه صید فقتله

لا یجب القصاص دون ضمان المتلفات خطاء من الاموال بیان

للمتلفات احترازًا عن النفوس فلو اتلف مال انسان خطاء بان رمی الی شاة

او بقرة علی ظن انها صید او اکل مال انسان علی ظن انه ملکه یجب الضمان لانه ضمان المال لا جزاء

فعل فیعتمد عصمة المحل وکونه خاطیا معذورا لا ینافی عصمة المحل والدلیل علی انه

بدل المحل لا جزاء الفعل انه لو اتلف جماعة مال انسان یجب علی الکل ضمان واحد

کما لو کان المتلف واحدًا ولو کان جزاء الفعل لوجب علی کل واحد ضمان کامل

کما فی القصاص وجزاء الصید ویقع طلاقه ای طلاق الخاطی بان اراد

٣١١

ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق عندنا اى عند الحنفية كما هو
مروى عن ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو
فى الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهى امرأته كما نص عليه ابن الهمام
فى التحرير وفتح القدير واقره ابن امير الحاج فى التقرير خلافاً للشافعى
رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق المخطى لان الطلاق يقع فى الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد القصد فى الخاطى واذا لم يعتبر كلامه
فكيف يقع طلاقه كما فى النائم اذا طلق امرأته فى حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعى نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم
على وجوده حقيقة لان فى وقف الحكم على وجوده حقيقة حرج اذ الغفلة عن
معنى اللفظ كما هى فى صورة الخطاء وعدم القصد امر خفى باطنى
فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا يناط الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو العقل
والبلوغ فاقيم تمييز البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد دفعاً
للحرج كما اقيم السفر مقام المشقة فى رخص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل الفعل
غالباً الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلاً على القصد بخلاف النوم
فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقيناً بان النوم ينافى اصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة فى النائم بيقين من غير
حرج فى دركه كذا فى التقرير **مسئلة** الاكراه وهو حمل الغير على
ما لا يرضاه من قول او فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه كذا فى التلويح و
التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعله الانسان لغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان ملجئ

بان يضطر الفاعل الى مباشرة المكره عليه بما يفوت النفس او العضو
ولو انملة لان حرمة النفس بقلبة نفسه والا اذا لم يغلب على نفسه تفويت احدهما
بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها اصلا فيفسد الاختيار
بجعله مستندا الى اختيار آخر لانه يعدمه اصلا اذ حقيقة القصد الى امر
متردد بين الوجود والعدم ترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل
في قصده فصحيح والا ففاسد ويعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي
التلويح ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وغيره
اي غير الملجئ نظيره اي غير الاكراه بما يفوت النفس او العضو وهو الاكراه
بغير ما يفوت النفس او العضو كالحبس والضرب وهذا يحتمل الوجهين الاول
ان يكون مثالا لغير ما يفوت النفس او العضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكراه
الغير الملجئ فيكون معناه كالحمل على المكره عليه والاكراه على شيء بالحبس القصير
الذي لا يفضي الى تلف عضو وباتلاف الاموال وغيرها بانه لو لم يفعل هذا
الامر المكره عليه يحبس او يضرب او يتلف ماله او يعامل به غيرها وهذا القسم
من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتمكن المكره من الصبر على غير ما يفوت
النفس او العضو والتهديد بحبس نحو ابنه وابيه وامه وزوجته وكل ذي رحم
منه كاخته واخيه لان القرابة المتايدة بالحرمة بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس
باكراه لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكراه لان بحبسهم يلحق به من الحزن

والهم بالحق بحبس نفسه او اكثر فكما ان التهديد في حقه بذلك يعدم تمام الرضا فكذا
التهديد بحبس احدهم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في
التنقيح والاكراه والحبس عنده اي عند الشافعي سواء انتهى وفي التلويح لان
في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق
ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اي الشديد وقطع العضو
وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك انتهى وذكر الاسنوي
في شرح المنهاج الاكراه قد ينتهي الى حد الالجاء وهو الذي لا يبقى للشخص معه
قدرة ولا اختيار كالالقاء من شاهق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل
هذا والا قتلتك وعلم انه لو لم يقتله والا قتله انتهى وهو اي الاكراه لا يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا سواء كان الاكراه
ملجيا او غير ملجي كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح
وابن الهمام في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن
امير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول
والامدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه
يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه في ضمن الملجي وذكر ابن التلمساني
في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيره اي غير الملجي يعني
الاكراه في ضمن غير الملجي لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف في الملجئ بعين المكره عليه وبنقيضه ويمنع في غيره اي في غير الملجئ في عين المكره عليه دون نقيضه اي نقيض المكره عليه يعني لا يمنع الاكراه في غير الملجئ التكليف بنقيض المكره عليه عند المعتزلة فان اكره على ترك الصلوة بالحبس فالترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها والدليل لنا اي للحنفية القائلين بان الاكراه مطلقا ملجئا كان او غير ملجئ لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه ان الفعل المكره عليه كذا نقيضه ممكن في نفسه والفاعل متمكن اي قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه كيف لا يكون متمكنا والحال هو اي الفاعل مختار لاخف المكروهين من المكره عليه والمكره به فان راى الفعل المكره عليه اخف من المكره به يختاره وان راى المكره به اخف من الفعل المكره عليه اختار المكره به فالفاعل قادر فيصح التكليف ولذا اي لاجل ان الفاعل متمكن على ايقاع الفعل المكره عليه وعدم ايقاعه قد يفترض على المكره ما اكره عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فياثم المكره بتركه اي بترك ما اكره عليه كشرب الخمر عالما بسقوط حرمته لاباحته في حقه لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه والاقدام على المباح عند الاكراه فرض وقد يحرم على المكره ما اكره عليه كعلى قتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما من غير تقصير موجب للقتل فيوجر المكره على الترك اي ترك قتل مسلم ظلما كعلى اجراء كلمة الكفر اي كما يوجر المكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والحاصل ان ما اكره عليه فرض ومباح ورخصة وحرام ويوجر على الترك في الحرام والرخصة وياثم في الفرض

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل وعدمه
والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة
انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجر عملاً بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض
اى اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة
انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد
انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض كذا ذكره التفتازاني في التلويح وابن امير الحاج
في التقرير قال المفصلون بين الاكراه الملجئ وغير الملجئ بان الاول مانع عن
التكليف بخلاف الثاني فانه ليس بمانع عن التكليف في الاستدلال على ان
الاكراه الملجئ مانع عن التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه بان المكره عليه
واجب الوقوع من المكره وضده ممتنع وقوعه من المكره لانه مضطر
الى ارتكابه احياءً لنفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف
بهما اى بالواجب والممتنع محال كذا استدل الامام في المحصول وهو منشأ
قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القادر على الشئ هو الذي ان شاء
فعل وان شاء ترك قلنا في جواب استدلال المفصلين انا لا نسلم ان المكره عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل في نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكره عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار
ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب والامتناع
بالشرع او بالعقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو اى كل احد

من الايجاب والامتناع بالشرع او العقل مرجح لجانب الفعل او الترك لا موجب
لجانب الفعل او الترك والترجيح لا ينافي الاختيار حتى يمتنع التكليف فتامل فانه دقيق
وقالت المعتزلة الذاهبون الى ان اكراه في غير الملجئ يمنع التكليف في غير المكره عليه
دون نقيضه في الاستدلال على مذهبهم بان المكره اذا اكره على عين المامور به
كالصلوة مثلاً فالاتيان به اي بالمامور به لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا
الى دفع المضار الجسمانية كالضرب والحبس فالاكراه هو الباعث اولا الى ارادة الفعل
دفعاً للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المكره الفعل لا لداعي الشرع فلا اخلاص
لعدم الامتثال بحكم الشرع فلا يثاب عليه اي على اتيان هذا
المامور به فلا يصح التكليف به اي بهذا المامور فانهم
يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله
بخلاف ما اذا اتى بنقيض مكره فيه كما اذا اكره على ترك الصلوة فاتى
بالصلوة فانه اي المكره ابلغ في اجابة داعي الشرع حيث صبر على
التعذيب في سبيل الله فيثاب على هذا التقدير قال بركت الآله آبادي
لانه اذا اختلف فيه الداعيان فيترك مقتضى داعي الاكراه واتى مقتضى داعي
الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعي الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال
المعتزلة بما اورد عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التلمساني في
شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكره عليه وصحة التكليف
بالضد تقتضي المقدورية على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد
الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على

ضده اى على ضد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة على ضد ضد المكره عليه وضد ضد المكره عليه عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال لان المعتزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكره عليه غير مقدور بل لعدم ترتب الثواب على اتيانه واشتراطهم كون المامور به بحال يثاب على فعله فلهم ان يمنعوا الكلية قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذى يدفع الاستدلال انا لا نسلم ان الاتيان بعين المكره عليه لداعى الاكراه لزوما فان الذين بذلوا انفسهم فى سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعى الشرع انما الاعمال بالنيات قال الغزالى فى المستصفى الاتى بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة مثلا ان اتى به لداعى الشرع فهو صحيح او لداعى الاكراه فلا

**مسئلة** لا حرج فى الدين عقلا كما هو عند المعتزلة فان العقل يحكم بانه تعالى لاستجماعه الاوصاف الكمالية التى من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده فى الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بامر يشق عليهم او شرعا كما هو عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اى الحرج كلى مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف اذ العاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام بقدر الحرج فلهذا اى لاجل انه لا حرج فى الدين والحرج كلى مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبى العاقل لضعف بنائه وعدم كمال عقله وفى الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ

اى لا يجب شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصور العقل والعته آفة
يوجب خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء
وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا فى كشف البزدوى وفى التحرير العته
اختلاط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج فى التقرير وهذا اختصار يحب
لتعريفه باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام
المجانين وكذا سائر اموره واحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات توجب
خللا فى العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار عامة
المتأخرين خلافا لابى زيد حيث ذكر فى التقويم ان حكم العته حكم الصبا
الا فى حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا فى وقت الخطاب و
هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
فى اصوله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق
بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا
بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف
على عواقب الامور كصبى ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل
لما اثر فى سقوط الخطاب عن الصبى كما اثر عدمه فى حقه اثر فى سقوط الخطاب
بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه فى السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ
الا فى كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ
وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن

الصبي في اوّل احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر احوال الصبا تحقيقاً للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ورحمة عليه ولم يجب قضاء الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض والنفساء فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها عند الطرفين واقل من يومين واكثر الثالث عند ابي يوسف كان الواجب داخلاً في حد التكرار لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتضاعف الواجبات فيه ايضاً والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للحرج والحرج مدفوع شرعا دون الصوم فانه يجب قضاؤه اذ ليس في قضائه حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقاً لوقت الصوم وهو الشهر والنفاس وان كان قد يستوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذا من الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن الحيض مسقطاً للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر وايضاً وقوع النفاس في وقت الصوم من النوادر فلا يبني الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه عادة في اوان الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار لا محالة ويشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولوجوب قضاء الصوم ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا ذلك يعني الحيض فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة واجماع الائمة عليها لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

في حالتي الحيض والنفاس وعدم وجوبه فقيل يجب ونقله السبكي عن اكثر
الفقهاء لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر ولانه يجب عليها القضاء
بقدر ما فاتها فكان المأتي به بدلا عن الفائت وقيل لا يجب بما مر وذكرنا غير انه
الاصح عند الجمهور لانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهر فوجب عند
انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و
هو ههنا شهود الشهر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء
الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على انه وجوب
القضاء بما به وجوب الاداء واما بناء على انه بسبب جديد فالظاهر لولا سبق وجوبه سابقا فلا يتوقف
وجوبه على وجوب الاداء واورد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك
ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكرتم وهو
ممنوع فانه انما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه
ولم يجب لمانع قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء يعني عدم وجوب اداء
الصوم على الحائض والنفساء في حالتي الحيض والنفاس اقيس وقال
تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هو الوجه الذي لا معدل عنه لان الاداء حالة
الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا مامورا به للتنافي بينهما ومن هذا والله اعلم
قال السبكي الخلاف لفظي لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء
بعد زواله واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في الذخائر
فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في النية فان قلنا لوجوبه عليها
نوت القضاء والا نوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

و لكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بواسطة ترادف الآلام المؤلمة
عجز خالص حقيقة وحكماً ليس فيه شوب القدرة بوجه شرعت العبادات
للمريض في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المجرى الطبيعي
وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في
بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبعية في بدن الانسان يحدث عنها
بالذات آفة في العقل وآفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان
والتغير ان تتخيل صوراً لا وجود لها خارجاً والنقصان ان يضعف بصره
مثلاً والبطلان العمى كذا في كشف البزدوي وفي التقرير شرح التحرير عنه
عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة
غير طبعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبعية والنفسانية والحيوانية
غير سليمة والبسط الكلام فيه يعرف في فنه على قدر الكنة اي الطاقة حتى شرع
له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعداً اذا عجز عن القيام او مضطجعاً
اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الاثم في الخطاء مجتهداً حتى لو اخطأ
في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم
ويستحق اجراً واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران
واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن
الخطاء ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطاء في الاجتهاد الى الاثم لا يميل احد
الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي النسيان وهو عدم
عدم الاستحضار للشيء في وقت حاجته اي حاجة استحضاره فيشمل هذا النسيان

عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان والسهو من حيث اللغة بعيد كما
ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير باتحادهما لان اللغة لا تفرق بينهما وان
فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة
والنسيان زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد
وقيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهو غفلة عما كان مذكورا وما لم يكن
مذكورا فالنسيان اخص منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندي
شارح البديع والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى التعريف
بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه
انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو ادى النسيان الى الاثم لكان
له حرجا وانتفاء الاثم هو المراد لقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن
امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن حبان والحاكم وقال
صحيح على شرطهما ولم يخرجاه ويسقط اكل الصائم في حال صومه ناسيا
اذ ليست في الصوم هيئة مذكرة للصوم والطبع داع الى الاكل لطول مدة
الصوم والحكم الدنيوي يسقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى
فعل ينافيه بدون مذكر لما هو فيه دفعا للحرج فلا يفسد به الصوم ولا يلزم
منه الاثم وخفف في السفر لانه مظنة المشقة فلو شدد فيه لكان حرجا
فشرعت الرباعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين
عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر في السفر

الى ثلثة ايام ولياليها كما فى صحيح مسلم من حديث شريح بن هانى قال سألت عائشة رضه عن المسح على الخفين فقالت ائت عليًا فانه كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتيته فسألته فقال جعل للمقيم يومًا وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها ولو لم يكن مشروعًا للمسافر الى ثلثة ايام بل كان مشروعًا له كما للمقيم الى يوم وليلة لكان حرجا و تثبت الرخصة اى رخصة السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرهما المسافر بالشروع فى السفر قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهى ثلثة ايام دفعًا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر كما فى الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلعم الظهر بالمدينة اربعًا والعصر بذى الحليفة ركعتين وروى ابن ابى شيبة فى مصنفه ان عليًا خرج من البصرة فصلى الظهر اربعًا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين وروى عبد الرزاق فى مصنفه عن نافع عن ابن عمر رضه انه كان يقصر الصلوة حين يخرج من شعب المدينة وان كان القياس ان لا تثبت الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقام المسافر اى نوى الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولزمت عليه احكام الاقامة حتى صلى صلوة المقيم فى انصرافه ولو كانت الاقامة ونيتها فى المفازة التى لا بنيان فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة

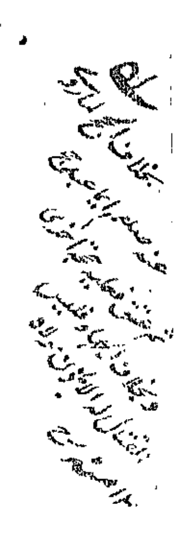
لانه اى كونه مقيما دفع للسفر قبل تحققه فتصح الاقامة الاولى ودفع السفر دفع لها اى للرخصة الثابتة بالسفر وفى كشف البزدوى لان السفر لما لم يتم علة بالسير ثلثة ايام كان نية الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل الاقامة وبعدها اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام لا يصح كونه مقيما الا فيها اى فى محل يصلح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح فى المفازة لانه اى كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققه اى تحقق السفر وكانت نيته الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح فى غير محله لاستحالة ايجاب الشئ فى غير محله والمفازة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها كذا فى التقرير وفى كشف البزدوى واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة فى غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تاويل القصد ايجاب اى اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم يصح فى غير محله اى لم يصح الايجاب وهو الاقامة فى غير محله وهو المفازة انتهى

## مسئلة

العبد اهل للتصرف فى المال و ملك اليد اى اهل لمالكية اليد الذى هو الحكم الاصلى للتصرف وملك العين والرقبة شرع للتوصل اليه ولقطع طمع الاغيار من العين اذ المالك هو المطلق للتصرف والحاجز للغير عن التصرف فى مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا اى كون العبد اهلا للتصرف ومالكية اليد مذهبنا خلافا للشافعى فعنده هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لمالكية اليد ولكنه يستفيد التصرف

والعبد بالاذن عن المولى فهو يتصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف
للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل لنا انهما
اي اهلية التصرف واهلية اكتساب اليد انما يكون بالاهلية للتكلم اي كون
الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا لحكم كالقول بالايجاب
والقبول والاقارير وانما اعتبار الكلام للعبد وروده عن الاهل والذمة اي
كون الانسان اهلا للذمة وهي كون الانسان صالحا لان يخاطب بالاحكام
والاولى اي اهلية التكلم بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الآفة يكون
صاحبه صالحا لان يتكلم بشيء ويفعل بمقتضاه ويقصد به الايجاب على نفسه و
على الغير وهو اي العقل لا يختل بالرق ولذا اي لعدم اختلال العقل
بالرق كانت روايته اي رواية العبد ملزمة العمل للخلق وقبلت
اخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وشهادته في هلال
رمضان فلو كان في عقله اختلال كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
وكيف تقبل اخباراته في الديانات وشهادته في هلال رمضان والثانية
اي اهلية الذمة باهلية الايجاب عليه اي على العبد والاستيجاب له اي للعبد
ولتحققهما اي لتحقق اهلية الايجاب واهلية الاستيجاب في العبد خوطب
العبد بحقوقه تعالى كالصلوة والصوم وغيرهما ويصح اقراره اي اقرار
العبد بالحدود والقصاص يعني اذا اقر العبد بشيء يوجب الحد يصح اقراره
ويجري الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يصح اقراره ويقتص
منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يؤاخذ به بعد العتق ولم يصح ان يتصرف





المولی فی ذمة العبد بان یشتری شیئا علی ان الثمن فی ذمة العبد کما لا یصح
التصرف فی ذمة الاجنبی بان یشتری احد شیئا علی ان الثمن فی ذمة الاجنبی
لان الذمة مملوکة للعبد لا للمولی ولو کانت الذمة مملوکة للمولی لصح تصرف
المولی فی ذمة العبد ولا یملک المولی ان یسترد من المودع مالا اودعه العبد
عنده ماذونا کان العبد او محجورا کذا فی عامة شروح الجامع الصغیر وصحة
اقرار المولی علی العبد بدین لملک مالیة العبد لا لملک ذمة العبد بدلیل انه
یصح اقراره بقدر مالیة الرقبة ولو کانت صحته باعتبار الملک فی الذمة وهی متسعة
لکان ینبغی ان یصح الاقرار بما زاد علی المالیة وان کثر کما لو اقر علی نفسه فهو
کاقرار الوارث علی مورثه بالدین فانه یصح وان لم تکن ذمة المورث مملوکة
للوارث لان موجب اقراره استحقاق الترکة من یده کذلک موجب اقرار المولی
استحقاق مالیة الرقبة والکسب فیصح فاقرار المولی علی عبده اقرار علی نفسه باستحقاقه
فلا یقال لا نسلم ان الذمة مملوکة للعبد بل هی مملوکة للمولی بدلیل انه لو اقر علی العبد
بدین صح اقراره ولو لم تکن مملوکة له لما صح اقراره بالدین علیه کما لا یصح علی
الاجنبی لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالیة العبد مملوکة له لا باعتبار ان ذمة
العبد مملوکة له ولا یقال ان العبد یواخذ بهذا الدین بعد العتق ولو لم یکن الدین
واجبا فی ذمة العبد باقرار المولی لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما یواخذ بهذا
الدین بعد العتق لان مالیة رقبته صارت مشغولة بالدین وقد اتلفها المولی
بالاعتاق فیضمن ویضمن العبد ایضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت
المالیة المشغولة مصروفة الیه فیلزمه السعایة کالراهن المعسر اذا اعتق عبده

المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه مالية الرقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا كذا في كشف البزدوي لما كان يرد ان العبد منع عن التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه بقوله وانما الحجر اي المنع للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء ومالية الرقبة والكسب ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقد رضي بسقوط حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف من غير اذنه صارت الرقبة هالكة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر المولى على الاستخدام فيتضرر المولى به لينتهي فاذنه اي فاذن المولى للعبد فك الحجر الثابت بالرق اي ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد ورفع المانع عن التصرف حكما واثبات اليد له في كسبه لا اثبات الاهلية اي اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلا للتصرف وامتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذنه رفع للمانع لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف في المال لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له اي للملك اذ الشيء يملك بالبيع والشراء والهبة وغيرها من التصرفات وسلب عنه اي عن الملك اذ الملك يبيح التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك الغير والتصرف شرع لحكمه وهو الملك لا لذاته فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

١٣٢١

فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجى زواله بالاعتاق غالبًا لانه مندوب اليه
والموت لا يرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة كما
كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد
الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمله ذمة الميت
بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمته بمال تركه وهو المراد من قوله او
بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفاء الذي
هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت لان الكفالة
ضم ذمة في المطالبة كالديون فالدائن ياخذ الديون من مال تركه
او يطالب الكفيل بها والوصايا فالموصى له ياخذ الوصية من ثلث مال
تركه والتجهيز فيجهز للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدم على الديون
والوصايا بالاجماع واذا كان بقاء هذا القسم مشروطًا بانضمام مال
او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح الكفالة بما عليه اي على الميت
من الدين بعد الموت اذا مات مفلسًا بدون الكفيل قبل الموت عند
ابي حنيفة لانها اي الكفالة عبارة عن ضم الذمة اي ذمة الكفيل
الى الذمة اي ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وعزي الى الشافعي بدليل بقاء الدين
بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة
الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال
يؤمر الوارث او الوصي بالاداء منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف البزدوي

فلا ضم في المطالبة فلا كفالة وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا وبه اي بمذهب صاحبيه
قالت الائمة الثلثة يعني مالك والشافعي واحمد بل عزاه ابن قدامة
الى اكثر اهل العلم كذا ذكره ابن امير الحاج في التقرير لحديث جابر كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال
اعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري
هما علي يا رسول الله فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابو داؤد والنسائي ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
لم يشرع مبطلا للحقوق الواجبة عليه ولا مبرئا عنها فلا يبطل الدين الواجب
على الميت ولا يبرئ الميت عنه الا ترى لو اخلف كفيلا به ثم كفل
به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه
لما صحت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيل لان براءة الاصيل توجب
براءة الكفيل والا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه
لو حفر بئرا في الطريق فتلف فيها مال او انسان بعد موته يجب الضمان
عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حيوته اولى فثبت ان الدين باق
في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بانه مطالب
حقا للمدعي كذا في كشف البزدوي ولذا اي لعدم كون الموت مبرئا
يطالب الميت به اي بما عليه من الدين في الآخرة اجماعا و
لعدم كون الموت مبرءا يصح التبرع بالاداء يعني لو تبرع احد عن الميت

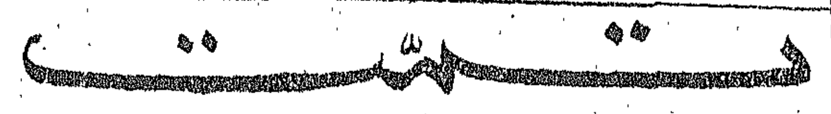
باداء الدين حل اخذه للدائن ولو برئت ذمة الميت من الدين بالموت
لم يحل اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
انه اي قول ابي قتادة هما علي في حديث جابر يحتمل العدة اي الوعد
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخاري في كشف البزدوي
واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه
كفالة صحيحة مبتدءة على وجه تنبني عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة
والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه
لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبي
صلى الله عليه وسلم كان لا يصلي ما لم يتبين له وجه القضاء وبالعدة تبين له
الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما تبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار
للقاضي ابي زيد وقال ابن الهمام في التحرير والجواب عنه باحتمال العدة
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير و
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا ولا لذكر قلت وهو مشكل بما في لفظ
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
هما عليك وفي مالك والميت منهما بري فقال نعم فصلى عليه وعلى هذا
فيحمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدنانير حين كفلها واجاب في المبسوط

وغيره بان بها علي يحتمل كلا من انشاء الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على
سواء وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فاتيناه
فقال الديناران علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله
الغريم وبرئ منها الميت قال نعم فصلى عليه وما في صحيح البخاري عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بالثالثة اي جنازة ثالثة فقال هل عليه
دين قالوا ثلثة دنانير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله وعلي دينه فصلى عليه والظاهر
كونه عدة واقرار الكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال
ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان
عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوي قول ابي يوسف
فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس ومن ثمة افتى به بعض المشائخ انتهى
ولعل قوله فيه كما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال
اورد المصنف في الحاشية على ما اشكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما
ينافي العدة ينافي الكفالة لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة وهو وارد
على ما اشكل بلفظ جابر لاحمد واما لفظ سلمة بن الاكوع علي دينه فلا افهم
رافعا لاحتمال الاقرار وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اي كون لفظ
رواية ابن حبان انا اكفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظر لجواز المبالغة
في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخروية اي مطالبة الدائن

من المديون في الآخرة باعتبار الاثم اي اثم المديون وراجعة اليه
لا تفتقر هذه المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر لك
فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء. بدليل ان المغصوب منه اذا استوفى
المغصوب من الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شيء مع ان المطالبة
الاخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة
الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبرع اذا
ادى المتبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن
لا لبقاء الدين في ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط
في حقه والا كان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج
من ان يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط اي سقوط الدين
عن المديون بالموت لضرورة فوت المحل وهو المديون
الحي لا لوصول حق الدائن فيتقدر السقوط بقدر الضرورة فيتقدر
بقدر فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين هو المديون
دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لا من
جهة المديون لتصح الكفالة واداء المتبرع تلافي جانب صاحب الحق
دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصر المديون موديا بل
يبرء كما لو ابرءه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي
ابي زيد وكشف البزدوي وتلويح التفتازاني وتحرير ابن الهمام وتقرير ابن
امير الحاج وغيرها من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

# خاتمة الطبع

اعلم ان عبارة والقاضي ابا زيد صاحب الميزان انتهت التي وقعت
في الكتاب في السطر الخامس من الصفحة الخمسين مزيدة من سهو الناسخ
فعلى الناظر حكها وازالتها ه




## اعلان

چون حضرت مؤلف حق تالیف این کتاب بمهتمم مطبع شعاع نور کانپور هبه فرموده اند
بنابرین کتاب منطبع بذریعه قانون بستم سنه ۱۸۴۷ عیسوی داخل رجسٹری
سرکار شده است امید از ارباب مطابع آنکه بغیر اجازت مهتمم مطبع
قصد طبع آن نفرمایند وازداروگیر سرکار محترز باشند فقط